

Ipseidade e Autenticidade:

**Conhecimento de si e consciência na conceção
Epistémico-Ontológica de Sartre**

Durval Baranowske

**Tese de Doutoramento em Filosofia
Especialidade de Filosofia do Conhecimento e
Epistemologia**

Abril, 2020

(Versão final corrigida)

Tese de Doutoramento em Filosofia, especialidade de Filosofia do Conhecimento e Epistemologia, realizada sob a orientação científica do Prof. Doutor Nuno Venturinha

**IPSEIDADE E AUTENTICIDADE:
CONHECIMENTO DE SI E CONSCIÊNCIA NA CONCEÇÃO
EPISTÉMICO-ONTOLÓGICA DE SARTRE**

**IPSEITY AND AUTHENTICITY:
SELF-KNOWLEDGE AND CONSCIOUSNESS IN SARTRE'S
EPISTEMIC-ONTOLOGICAL CONCEPTION**

DURVAL BARANOWSKE

"O que é o Belo, senão o impossível?"

(SARTRE, 2013. p. 651)

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar ao meu orientador, o Professor Nuno Venturinha, por ter sido um paciente guia. Agradeço também aos meus antigos Professores António Caeiro e Diogo Pires Aurélio, assim como a Manuel Pelino, Aníbal Vieira, Luiz Maurício Lemos, Lena Lage e Mário Santos. Deixo igualmente uma palavra muito especial de agradecimento à minha madrinha Rosa Mendes e Celina Sobreira. Finalmente, agradeço a Jesus de Nazaré da Galileia.

RESUMO

O presente trabalho levanta problemas, contextualiza conceitos e aprofunda a metodologia sartriana relevante para a relação entre epistemologia e ontologia na abordagem existencialista. Ele incide sobre os paradoxos e as considerações que se referem à consciência e ao conhecimento de si segundo a tradição filosófica ocidental que a partir da viragem cartesiana, no âmbito do *cogito* pré-reflexivo de proporções racionalistas e da crítica kantiana, fez da razão a arte particular do pensar filosófico. Esta tese articula, como contribuição para esse debate, outros referenciais conceituais da totalidade da realidade para uma atualizada redefinição do papel da epistemologia, onde a consciência finita fica frente a frente com a fenomenologia, expondo a natureza da verdade como pedra angular na investigação do ser (para-si) e do seu ideal, a autenticidade, que se opõe à má-fé, no âmago da ambígua ipseidade humana.

PALAVRAS-CHAVE: Angústia, Autenticidade, Em-si, Epistemologia, Ipseidade, Liberdade, Má-fé, Ontologia, Para-si, Sartre.

ABSTRACT

The present work raises problems, contextualizes concepts and deepens the Sartrean methodology that is relevant for the relationship between epistemology and ontology in the existentialist approach. It focuses on the paradoxes and considerations that refer to consciousness and self-knowledge according to the Western philosophical tradition which from the Cartesian turn, in the midst of the pre-reflective cogito of rationalist proportions and the Kantian critique, made of reason the particular art of philosophical thinking. This thesis articulates, as a contribution to the debate, other conceptual frameworks of the totality of reality for an updated redefinition of the role of epistemology, where finite consciousness comes face to face with phenomenology, exposing the nature of truth as the corner stone in the investigation of being (for-itself) and its ideal, authenticity, which is opposed to bad faith, at the heart of the ambiguous human ipseity.

KEYWORDS: Angst, Authenticity, Bad Faith, Epistemology, For-itself, Freedom, In-itself, Ipseity, Ontology, Sartre.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	9
-----------------	---

PARTE I

I. Ipseidade, Conhecimento de si e consciência.....	19
I.1. Epistemologia e Método.....	20
I.2. Fenomenologia em <i>O Ser e o Nada</i>	29
I.3. Consciência irreflexiva e Consciência reflexiva.....	32
I.4. Ipseidade e Para-si.....	35
I.5. Ipseidade e tempo: passado, presente e futuro.....	37
I.5.1. Tempo Passado.....	38
I.5.2. Tempo Presente.....	39
I.5.3. Tempo Futuro.....	40
I.6. Conhecimento.....	42
I.7. Conhecimento e Pessoa.....	46
I.8. A concepção epistémico-ontológica.....	55
I.9. O Corpo.....	59
I.10. Ipseidade e Conhecimento.....	65
I.11. Circuito da Ipseidade.....	73
I.12. O movimento epistémico-ontológico e a verdade	81

PARTE II

II. A autenticidade na concepção Epistémico-Ontológica de Sartre.....	89
II.1. Da Má-Fé	93
II.2. Da Angústia.....	104
II.3. Da Liberdade.....	113
II.4. Da Psicanálise existencial	129
II.5. Da Autenticidade.....	140

II.6. Do Conhecimento à Autenticidade.....	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	164
BIBLIOGRAFIA.....	171

INTRODUÇÃO

A questão da ipseidade e a questão da autenticidade estão sempre em debate nas reflexões sobre a existência humana, mas é no pensamento de Jean-Paul Sartre, que nos colocamos a investigar de modo pormenorizado a perspectiva epistémico-ontológica pela qual se introduz uma dialética especulativa e fenomenológica, que trata-se desta dialética que se constitui pela composição de um retrato paradoxal entre o significado do ser, a sua busca, a fundamentação e sentido da consciência que busca e os elementos constitutivos da epistemologia desta consciência no horizonte do Para-si¹, que nos parece ser o fundamento de toda a construção epistémico-ontológica da arquitetura sartriana².

Segundo as reflexões filosóficas sobre a existência, no século XX, o interesse pela questão da ipseidade decentraliza o ser. Principalmente no que diz respeito ao âmbito do pensamento da epistemologia ou teoria do conhecimento com a ontologia, de onde o método sartriano é referencial teórico, alicerçado na categoria do sujeito pensante, que manifesta-se numa identidade que supõe subjetividade e ipseidade (SCHONWALDER-KUNTZE, 2011).

Deste modo, a ipseidade para Sartre, manifesta-se numa transcendência que é uma relação marcada principalmente por escolhas e incertezas, na mais absoluta liberdade auto cognoscente. Esta dinâmica introduz um dos nossos primeiros problemas: o problema da existência Para-si.

Logo, para que exista um si, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico. Pois o nada que desliza na consciência é o seu nada, o nada da crença como crença em si, crença cega e plena, como a fé do senso comum. O Para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo (SARTRE, 1943. p. 136. Trad. nossa).

Ao contrário do eu³ (sujeito) soberanamente certo de si mesmo, sacramentado pela

¹ Em caráter introdutório não há divergências entre escolas quando ao significado sartriano para o termo Para-si (ZAHAVI, 2014). Mais adiante vamos desenvolver o conceito de Para-si aproximando-o do conceito de uma consciência transcendente, um ser-lá.

² Em tratados académicos de todo o mundo, podemos encontrar os dois antropónimos para Jean-Paul Sartre, como sartreano ou sartriano. Optamos por sartriano pela concordância entre as semânticas e as morfologias das línguas francesa e portuguesa.

³ Quando se fala em "eu", ou sujeito, o que se pressupõe é a questão do sujeito filosófico, que inevitavelmente se coloca a partir dos problemas epistémicos suscitados pela modernidade e de forma indissociável também pela epistemologia existencialista.

tradição cartesiana (BICCA, 2011) o Para-si sartriano mantém consigo uma relação marcada primordialmente por evanescências. Antes de ter a certeza do saber absoluto de si, o Para-si só toma consciência da sua ipseidade a partir de um esquema que se dá por ele mesmo: é o esquema de seu ser e de seu nada, que é um movimento que se articula singularmente, e que só se escreve a cada gesto de escolha, a cada momento de liberdade (BICCA, 2011).

Este aspeto de ser Para-si significa que ninguém pode desempenhar o Para-si por outro ser ou em lugar de um outro ser. O Para-si é uma articulação que se move na pessoa subjetiva, sem que isto demande a participação de qualquer solipsismo gnosiológico.

Na esfera sartriana, a ipseidade depende direta e imediatamente do Para-si, que a cada instante somos nós. Esta dependência emerge de uma facticidade de auto possessão da consciência individual, que é uma maneira de ser no mundo de complexa originalidade ontológica.

Neste ponto e mais adiante, um paralelismo sugerimos entre ipseidade e Para-si, para melhor investigarmos a ontológica da consciência no pensamento sartriano. Neste particular, pretendemos analisar a relação intrínseca entre estes dois pontos importantes da filosofia sartriana, ou seja, ipseidade e Para-si.

Vários pontos basilares da filosofia existencialista deverão ser retomados ao longo desta investigação, com modificações de formulação atualizadas, já que grupos de estudos, especialmente em França, Bélgica, Estados Unidos e Brasil voltaram a debruçar-se sobre o assunto da ipseidade sartriana.

Na *Université Paris-Sorbonne* um grupo de estudos tem retomado e revisto alguns conceitos da epistemologia sartriana, especialmente em *O Ser e o Nada*, com considerações nada desprezíveis, despertando-nos soberano interesse⁴. Outras referências apresentamos nesta tese, quando nossa atenção volta-se principalmente para os comentadores fontais da obra sartriana, que estão situados na primavera existencialista do século XX⁵.

Sobre nossa bibliografia, algumas referências poderão passar-nos, sem dúvida, mas temos tido o máximo cuidado em apoiar-nos a indicar trabalhos de primeira

⁴ Grupo de Estudos em Sartre (www.ges-sartre.fr). É um variado programa de estudos que se dedica a novas leituras e produções sobre as obras de Sartre. De carácter epistemológico o *Groupe d'études sartriennes* tem como presidente Michel Contat e secretários Alexis Chabot e Florence Caeymaex. Reúne-se para conferências, simpósios e debates eventualmente programados.

⁵ Consideramos primavera existencialista os principais filósofos e comentadores da existência, que estão com suas produções situadas no século XX.

grandeza⁶. Ademais, uma revisão da ontologia sartriana e uma releitura apurada de *O Ser e o Nada* e os *Cadernos de uma Guerra Estranha* pareceu-nos um tanto mais necessário para apresentarmos nossas conclusões embasadas no trabalho final de Sartre: *L'idiote de la famille*.

Ora, consideramos que não se pode chegar a um resultado metodológico da filosofia sartriana, a não ser pelo exame de dois lados da questão, que se trata da ontologia e da epistemologia. Com efeito, pela discussão destas duas vertentes e pelos argumentos contidos em *O Ser e o Nada* e *L'idiote de la famille* é que também discutimos certos pontos da epistemologia sartriana, com comentadores contemporâneos a Sartre e outros a nós.

É, pois, da mais alta importância elucidar quais são os meios de pesquisa e de observação que usamos para investigar o pensamento de Sartre. A princípio, pareceu-nos provável que um exame atento de *O Ser e o Nada* pode-nos oferecer o campo mais propício ao estudo que nos propomos esclarecer acerca da Ipseidade e da Autenticidade. Para um recorde epistémico-ontológico do conhecimento de si e da consciência fomos arremetidos às obras e artigos mais científicos do autor. Com efeito, não nos surpreende que a teoria do conhecimento em Sartre nos forneça explicações complexas, que muito questionadas, permite-nos pesquisar as convicções de Sartre onde a epistemologia tem máxima importância, sendo ela mesma as veias vitais de sua ontologia fenomenológica.

Estas considerações levam-nos a consagrar a primeira parte de nosso estudo à Ipseidade, onde veremos que muitas das reflexões sartrianas são pelo menos possíveis por causa da sua epistemologia ontológica, que não esconde a importante influência de Heidegger, que exerceu sobre as teses defendidas por Sartre uma matéria considerável.

Na primeira parte, estudaremos ainda a versatilidade da epistemologia sartriana onde nos vemos forçados a tratar do assunto da consciência. Em todo o caso, nesta parte, discutimos com autores recentes e ainda em processo de produção, o que tornou nossas notas ainda mais dialéticas e heterogêneas. Assim, consideramos importante analisar nos tópicos desta primeira parte, sobretudo, a questão da ipseidade pela fenomenologia e método sartriano.

⁶ Algumas citações sartrianas na bibliografia primária e as citações de seus comentadores, bem como de outros filósofos e trabalhos referentes ao nosso tema, que não foram apresentadas no corpo do texto; foram devidamente estudadas e por isso referendadas na Bibliografia final, já que nos sentimos devedores a estes trabalhos e autores, pois deles temos ampla e detalhada influência em nossa investigação.

Na Segunda Parte consideramos a observação empírica e a análise lógica da existência entre o ser e o nada. Esta observação tem a sua angústia na egrégora do Para-si em relação com os Em-sis. Observação que deve inevitavelmente fluir do ser e do seu desejo de alcançar-se e ser como Deus, ou seja, autêntico (SARTRE, 1943).

Esta observação, antropomórfica, compreende que a matéria nos apresenta uma espécie de ser singular que é o Para-si, que não é absoluto, mas realidade humana. Realidade que se impregna de fundamentos e valores num projeto direto de metamorfosear seu próprio Para-si em Em-si-Para-si, como uma totalidade de ser-Em-si, sob a espécie de não ser seu próprio ser a maneira de sê-lo.

Toda realidade-humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundar o ser e para constitui o Em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões nomeiam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil. (SARTRE, 1943. p. 805. Trad. nossa).

Todavia, o Para-si sartriano é um projeto, é uma paixão, é o acontecimento - é - e não pode deixar de ser mesmo a título de querer ser o que não é. Ele é enquanto consciência e pode tomar de si o único fenómeno de seu aparecimento no mundo, que é sua liberdade. Em suma, o Para-si sartriano é uma presença no mundo, na medida em que descobre-se como pura contingência. E por isso, como existência presente, o Para-si instaura seu próprio modo de ser que será sua ipseidade. Mas também pode projetar-se no Em-si e querer ser como Deus⁷, mas essa ideia para Sartre é sem sorte e seu caminho conduz à má-fé.

Ainda nesta Segunda Parte minuciamos epistemologia e ontologia. E com estes dois pontos fundamentais da filosofia sartriana, indicamos as teorias complexas e pouco conhecidas acerca do embrião da autenticidade, que opõe-se à má-fé e à adoção de teorias que há muito foram atribuídas à doutrina sartriana, mas que agora nos parecem incoerentes, como falsidade-falseada, conhecimento autêntico e verdade epistémica⁸.

Com efeito, ninguém pode-se admirar que haja ainda tantos pontos obscuros

⁷ "E disse a serpente: sereis como Deus". In: Gn. 3, 5.

⁸ Falsidade-falseada, conhecimento autêntico e verdade epistémica serão conceitos sartrianos que num dado momento iremos analisar e abandonar ao longo desta tese.

relativamente à ipseidade, à consciência, à autenticidade e ao conhecimento de si, pois se refletirmos nos nossos questionamentos sobre tudo o que Sartre pretendeu, com as relações recíprocas do Para-si e do Em-si, ainda assim, não exploramos cabalmente a razão de fenómenos que se manifestam ao redor de nós; e quem pode dizer com certeza porque a fenomenologia é um método filosófico de investigação, só o pode dizer quando esta tem relações com os sentidos naturais. Contudo, ainda assim, devemos dar-lhe a mais alta importância, porque é dela que dependem ainda hoje os frutos progressivos das ciências humanas no século XXI (RAYNOVA, 2002).

Com efeito, conhecemos ainda bem pouco as relações recíprocas das inúmeras epistemologias que se podem somar à nossa concepção ocidental. Ora, posto que numerosos pontos sejam ainda muito obscuros, pelo que devem ficar, sem dúvida, inexplicáveis por bastante tempo, em virtude das opiniões que excluem da epistemologia das ciências modernas o mito, a parábola, a teologia, a literatura, a poesia, a arte, a filosofia oriental, os haicais e a sabedoria dos povos primitivos das Américas e África (BARANOWSKIE, 2013).

Sendo assim, estamos plenamente convencidos de que a epistemologia de Sartre pertence ao que chamamos concepção epistémico-ontológica, que tem desempenhado um papel principal na modificação das epistemologias, posto que outros agentes tenham por este tema, partilhado igualmente o contrário⁹.

A nossa pesquisa, contudo, pretende evitar certos equívocos onde o pensamento sartriano se viu imerso em segregações de muitos conceitos simplificadores, o tema que salvo juízo nos compete, encontra-se parcialmente inserido na grade de reflexões da epistemologia filosófica. Todavia, os principais núcleos temáticos aqui pressupostos não têm sido apropriados ou satisfatoriamente tratados, do ponto de vista da categoria da crítica teórica ou científica.

Por certo, desde, pelo menos, meados dos anos 50 do século XX, a produção teórica sobre Sartre é pródiga em literatura ensaística, mas limitada de pesquisa epistemológica. Esta constatação segue de par com as evidências de que expressiva parte das investigações científicas atuais, sobre o método sartriano de pesquisa, ainda não alcançaram relevâncias mundiais e as produções em língua inglesa, por exemplo,

⁹ Sobre este ponto ver *In*: BARATA, 2009; *In*: BORNHEIM, 1971.

em sua maioria, são parcas e superficiais. Contudo, a nossa pesquisa dará primazia às obras epistêmico-ontológicas de Jean-Paul Sartre e em especial aos comentadores próximos a este tema.

Para o estudo proctológico deste trabalho, as nossas análises usaram leituras pormenorizadas da capital obra filosófica de Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*. Para tal dispomos e citamos a edição francesa *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, da editora Gallimard de 1943. E outra, brasileira, com tradução de Paulo Perdigão, editora Vozes, 2003.

O nosso plano de pesquisa abarcou, para além das citações bibliográficas, dedicação sistemática em palestras e congressos sobre o nosso tema e autor. Também fizemos triagem nas redes de informação eletrónica, viagens e entrevistas em atividades académicas e extra académicas, não anexadas à bibliografia final por nossa própria decisão¹⁰.

Com exclusividade, optamos por analisar várias traduções de *O Ser e o Nada*, mas usamos em notas referenciais a edição original de 1943 com tradução nossa e a tradução brasileira da editora Vozes de 2003. Como referência citamos em bibliografia consultada a tradução portuguesa do Circulo de Leitores de 1993, e, aquela que consideramos a última tradução revisada de *O Ser e o Nada*, que se encontra em língua italiana, *L'essere e il Nula*, da editora Net de 2014. Quanto às demais traduções não nos parece pertinente citar, principalmente pelo longo espaço de tempo entre elas e nós. Contudo, nos *Diários de uma Guerra Estranha* e *O Idiota da Família*, também optamos por fazer uma tradução nossa em simultâneo com o estudo da tradução das editoras brasileiras, Nova Fronteira de 2005 para *Diários de uma Guerra Estranha*. E LP&M para *O Idiota da Família*, edição de 2013.

Com isso, constatamos que a tradução só atinge sua maturidade pela comparação; que é um exercício paralelo à investigação, que nós dispomos a fazê-lo. Atitude que se mostrou necessária, posto a dificuldade envolvida nas comparações de outras traduções para o Português do acervo sartriano. Mas, como a tradução não é uma especialidade desta investigação fizemos um deslocamento do nosso modo de ler duas obras em especial, a saber, *O Ser e o Nada* e *Diários de uma Guerra Estranha*. Quando

¹⁰ A Bibliografia final nos parece suficientemente composta se levarmos em conta as leituras estudadas, citadas e, conferidas, mediante as indicações do próprio Sartre em seus textos, como vem ao caso Kierkegaard, Heidegger, Bachelard, Hegel, Marx, Hume, Descartes, Kant, Husserl, Freud e outros devidamente referendados na Bibliografia final.

discordar faz-se necessário, quanto às questões de proximidade com o texto original, citamos a tradução nossa. Quando não é necessário discordar, citamos as edições de (2003) para *O Ser e o Nada* e (2005) para *Diários de uma Guerra Estranha*.

Contudo, Sartre compreende o movimento de passagem do dado existencial para o Para-si como uma facticidade, isto é, da determinação à liberdade, como a forma pela qual o ser não está Em-si, mas Para-si, ou seja, para fora e em liberdade.

Por movimento entende-se a pretensão de Sartre em superar o puro essencialismo para validar a liberdade subjacente em qualquer afirmação de sentido. E quando ele diz que o homem não tem essência, senão a que dá a si mesmo (SARTRE, 1978B), neste instante ele passa a afirmar uma opção pela epistemologia ontológica existencialista.

É neste contexto primordial de epistemologia ontológica existencialista, que se configura a razão teórica desta tese, pela afirmação do sentido incondicionado do homem, que se manifesta como fundamento último dos fatos parciais e universais das várias esferas da existência humana.

Destarte, se a esfera epistemológica sartriana expôs um sistema fenomenológico; e na esfera ontológica ele dialeticamente expôs as categorias que articulam a constituição relacional do sujeito com a consciência, então, coube-lhe a tarefa de mostrar as categorias com as quais ele estende a afirmação do sentido do ser à região da Teoria do Conhecimento.

Ora, na esfera desta Teoria do Conhecimento, a pergunta pelo sentido do ser não se põe no domínio do existir simplesmente, a pergunta pelo sentido do sentido do ser, no qual a existência está lançada como existência propriamente humana, nos diferentes níveis de relações, pede de Sartre uma estrutura epistemológica do seu pensamento. Esta estrutura é que tentaremos investigar ocupando-nos em duas questões paradoxalmente dialéticas: a ipseidade e a autenticidade.

PARTE I

"É um ser-para degradado, laminado pela exterioridade, e cuja idealidade transcendente só pode ser concebida como correlativo ao ser-para que o Para-si tem de ser" (SARTRE, 1963. p. 285. Trad. nossa).

I. Ipseidade, Conhecimento de Si e Consciência

No instante em que reflexão significa posicionar-se num acesso imediato a si, pelo pensamento, o indivíduo humano encontra-se em busca da apreensão de si. Mas reflexão não é ipseidade, pois na ipseidade não encontramos a profundidade espacial que supõe a reflexão. Mais próxima da meditação, que é um acesso para si como um olhar contemplativo, a ipseidade, pressupõe seus possíveis seres que refletem em seu ser suas possibilidades, neste momento a consciência apreende uma destas possibilidades reconhecendo nesta apreensão sua ipseidade que em si mesma é apreensão de um si reflexibilizado. "Na ipseidade, o meu possível reflete-se sobre a minha consciência e determina-a como aquilo que é" (SARTRE, 1943, p. 16. Trad. nossa).

Assim, para a filosofia existencialista de Sartre, toda a conjuntura entre ipseidade e autenticidade, entre compreensão de si e posicionamento no mundo (CACCIARI, 2018) refere-se a uma temática que também deve ser abordada e obriga-nos, por questões de método, a separar as conexões elementares e usuais de toda epistemologia e ontológica de *O Ser e o Nada*.

Deste modo, abordaremos esta temática esquematizando as compreensões primárias dos problemas concernentes à conceção do Para-si, da consciência, do Em-si, do nada, da passagem epistemológica do fenómeno do ser para o ser do fenómeno e das definições sartrianas acerca do ser, do tempo, do corpo, do outro e por conseguinte da ipseidade e da autenticidade.

Pelo que tentaremos expor, observa-se que a transcendência é um elemento fundamental do Para-si sartriano, pois, anterior ao ser, inclusive ao nada, o Para-si torna-se em Sartre o sujeito da sua metafísica que será capaz de decentralizar-se do conceito de ego para o conceito dissolvido de ser entre coisas e junto dos objetos emanar abertura de conhecimento.

Por sua abertura, o Para-si tem a luz que se coloca para fora de si em toda sua sutileza que, antes mesmo de quaisquer relações com os objetos, existe em transsubstantialidade e consciência. É por via desta sua transcendência do ser Em-si que a abertura do Para-si é radicalmente originadora de toda epistemologia e ontologia em Sartre.

Quanto às obras aqui referendadas, tentaremos examinar pormenorizadamente nesta Primeira Parte a vasta produção sartriana e muito em especial a obra *O Ser e o Nada*

e as afirmações de Jean-Paul Sartre sobre a existência, a epistemologia, a ipseidade e a consciência em seus outros apontamentos e nas fontes de comentadores.

Não obstante, esta primeira parte de nossa tese tentará enfatizar o acontecimento epistemológico onde se desdobra o sentido do ser para Sartre. Neste contexto, a existência torna-se a abertura do ser, como abertura posicional que torna a condição da aparição do Para-si no mundo como fato ontológico de absoluta radicalidade empírica. Pois diversamente de Heidegger, Sartre não vislumbra um destino teórico para o ser, que é o Para-si e está sempre aberto a fazer-se em todo e qualquer instante de liberdade. Desta forma, pensar o Para-si não é pensar o *Dasein* heideggeriano.

Por questões várias e por ter no *Dasein* seu ponto de partida, as análises sobre o Para-si e a pré-compreensão de ser, que é por excelência pré-reflexiva, pré-conceitual e nestes termos pré-sartriana (BICCA, 2011), também obterão neste trabalho um enfoque a ser tratado, onde pretendemos fazer uma exegese do Para-si e da ipseidade, confrontando os dois termos com a analítica heideggeriana para discutirmos a possibilidade ou a impossibilidade epistemológica da autenticidade da pessoa, no horizonte da ipseidade existencialista.

I.1 - Epistemologia e Método

Prosseguimos esta investigação à luz da questão epistemológica no pensamento sartriano. E, por nós mesmos, nos considerarmos dispensadores do caminho que refaz os enfoques que desenvolvem uma teoria histórica da epistemologia, a questão que nos convém, não obstante, está referida no método sartriano de busca do ser, método este que engloba metafísica, psicologia, ontologia e epistemologia.

A problematização aqui apresentada não é uma solução fácil de se encontrar. Foi ela que deu longos anos de trabalho aos esforços de Husserl e Heidegger, para depois calar-se como questão teórica de teor científico e investigativo, já que em fins do século XX as pesquisas acadêmicas giraram e, de certa forma, ainda giram em torno de temas mais especificamente consensuais. O nosso trabalho, portanto, quer referendar o solo da existência como objeto de análise metodológico. Foi assim que Heidegger, em *Ser e Tempo* quis apresentar o seu intento, o que ele conquistou manteve-se, com certas distinções, em Sartre. Portanto, o que antes, arrancou-se da ontologia sartriana encontra-

se por onde se vai já trivializado, domesticado, familiarizado, ou seja, em domínio público. Com efeito, resta-nos estudar mais detidamente a epistemologia sartriana: complexa e oculta em toda a sua obra, especialmente em *O Ser e o Nada*.

Para Sartre, as determinações são equívocos a serem revistos. Para ele, as teorias da ontologia, da psicologia e da sociologia são impregnadas de um erro epistémico que passa pela determinação e universalização. Para refutar as bases ontológicas destes erros, escreveu a buscar uma investigação e um entendimento da realidade humana, alicerçada numa epistemologia ontológica, que sustentará suas reflexões sociológicas em *Crítica da Razão Dialética*, que não aprofundaremos nesta tese, já que a vastidão e complexidade desta obra nos remeteria a uma discussão mais próxima com a Sociologia.

Com efeito, *O Ser e o Nada* nos apresenta a preocupação de estabelecer pontos de vista, que contemplam as questões ontológicas enquanto exterioridades fenomenológicas a serem refletidas por uma epistemologia, que se põe em dialética contra as epistemologias que se repousam na condução do método cartesiano.

No âmbito da guinada cartesiana para interpretar o ser, formou-se uma doutrina da razão que não apenas declara supérflua a questão do fenómeno extensivo como também lhe sanciona a opacidade. Descartes assim diz: "*cogito ergo sum*" (DESCARTES, 1964). E por intermédio desta suma sentença, rompe com a relação sujeito-objeto de forma criteriosa e imaterial. Como uma garrafa lançada ao mar, lentamente o cogito se distancia do fenómeno extenso, para navegar novos mares. Assim, toda a corrente de pensamento ocidental passa a empregar esse conceito universal chamado sujeito, em oposição ao termo medieval criatura (GILSON, 2002).

No tocante aos preceitos fundantes da moderna filosofia ocidental, o sujeito fora do discurso cartesiano tornou-se um procedimento duvidoso ao recorrermos à evidência, uma vez que o evidente, segundo Heidegger, é, parafraseando Kant, o juízo secreto da razão comum (HEIDEGGER, 2008). Assim, o exame do sujeito no século XX, tornou-se ao mesmo tempo claro, quando epistemologicamente alicerçado pelo cartesianismo, e, obscuro, quando repetidas vezes se perde pela intuição literária, hermetismos academicistas e dogmas metafísicos.

Para Heidegger a questão do sentido do ser deve ser tratada de forma questionadora. Para este filósofo todo o questionário do ser é uma procura hermenêutica. E toda a busca retirada desta procura tira também do procurado uma direção para quem busca as razões do ser. Buscar pela hermenêutica e questionar pela filosofia é também para Platão um método onde se procura alcançar a verdade (HEIDEGGER, 2000). Este mesmo método encontra-se em Heidegger e concomitantemente em Sartre. O argumento parece plausível: Aristóteles sistematizou-o, mas após a experiência cartesiana, o questionamento torna-se epistemologia, pois ele se dá e só pode ser no ser (DESCARTES, 2001).

Deste modo, a compreensão do ser lá fora, no esquema fenomenológico, muitas vezes é oscilante e vacilante e se perde em evanescências. Com Sartre, rigorosamente, a fenomenologia move-se do estado teórico da matematização para o questionamento do mundo empírico e do ser como um cogito cartesiano lançado na epistemologia. A compreensão do ser pela verbalização vaga embrenha-se de teorias e opiniões românticas, mas não como conceito puro, não como o que é procurado quando se interroga o ser pelo próprio ser (HEIDEGGER, 2008).

Esta visualização do ser que se questiona a si mesmo, fundada pelo método cartesiano é o apotegma da epistemologia de Heidegger e de Sartre, que orientam a nossa pesquisa acerca do ser que se descobre no ser e não se fecha na sua presença, mas a partir da sua própria descoberta, desvela os fenômenos e confunde-se com eles num esquema de Para-si-em-si (SARTRE, 2003).

Ainda sobre Martin Heidegger, observa-se a preocupação de se estabelecer um postulado ontológico na questão do ser. A observação deste postulado repousa-se na pesquisa do *Dasein*, que é um privilégio de ser, diferente do mundo extenso e semelhante à existência que se sabe existir. Mormente, o movimento próprio dessa epistemologia repousa num desvelamento que ao se desenrolar atravessa um exercício de revisões radicais, que aqui não nos compete sistematizar. Mas como a epistemologia sartriana, neste ponto, se serve do questionamento metodológico de Heidegger, a nossa visão volta-se para este assunto e seus conceitos fundamentais. Neste por menor, o *Dasein*, nos impõem uma observação mais rigorosa e de estruturas mais consistentes que dão suporte para as reflexões do Para-si sartriano.

Ademais, a questão do ser não se dirige apenas às condições da epistemologia, mas serve-se desta para compreender o seu núcleo epistemológico e a partir de si ousar a ontologia. A questão do ser, no paradigma existencialista de Heidegger e Sartre, visa uma epistemologia-ontológica.

Na verdade, o sentido do ser nem de perto se esgota ou se define. Fica, pois, de relevante e insubstituível, o esclarecimento, de maneira suficiente e pormenorizada, da estrutura das categorias epistemológicas, consequentes da reflexão do primado do ser, que já não é só o ser do *cogito* cartesiano, mas uma interrogação abissal, mais profunda e reveladora que Heidegger chama de *Dasein*. Pois, segundo ele, o *Dasein* é um ente determinado em seu ser pela existência e é um ente em si mesmo ontológico (HEIDEGGER, 2009).

Esta observação, repleta de sentido, introduz na epistemologia do século XX a analítica existencial, que possui, fundamentos existencialistas, ontologia e epistemologia. Sobre o mesmo assunto, Sartre vai-se debruçar e chega a chamar sua tese onto-fenomenal de fenómeno do ser ao ser do fenómeno (SARTRE, 1943).

Abrimos este novo parágrafo como parênteses, para apresentarmos melhor o primado ontológico do *Dasein* heideggeriano e sua influência marcada no pensamento consecutivo da epistemologia ontológica de Jean-Paul Sartre. Para tanto, analisamos a tradução filosófica de termos graves e fundamentais como o *Dasein* que neste contexto deve ter literalidade ao termo alemão.

Com efeito, no pensamento existencialista, a tradução gramatical e lexical de certos conceitos torna-se necessária e faz-se até preciso retomar expressões equivalentes. Entretanto, e, em casos raros, convém conservar a primazia da expressão filosófica originária, por causa de seu uso universal ou íntima complexidade conceitual, como é o caso do *Dasein* em *Ser e Tempo*.

Como os últimos estudos portugueses e brasileiros, também a nossa pesquisa não traduzirá a palavra *Dasein* do texto de Heidegger, e se duas palavras trazem ao Português o sentido que compreendemos por *Dasein*, nossa investigação apontará a interpretação dada por Caeiro, quando diz que o acesso do Ser Aí (*Dasein*) aos outros se dá na descoberta de quem é o Si Próprio em mim, ou seja, o Ser Aí, que seria o *Dasein* que se sabe saber, se descobre *qua Dasein* e essa radicalidade o diferencia do dado de

detenção do puramente presente. Essa diferença, segundo Caeiro, relaciona-se com o movimento de lidar pragmaticamente com o outro ao tratarmos das nossas relações e ao fazermos o que fazemos. A análise de Caeiro sobre o acesso a outrem como si no Ser Aí (*Dasein*), visa a especificidade que opera o existencial acesso de si ao outro conformato pelo ser aí. (CAEIRO, 2008).

Aceitamos, como flexão gramatical para *Dasein* o termo Ser Aí, desde que o Ser Aí também signifique Ser-Lá, como uma interioridade exteriorizada em suspensão dos inoperantes termos - Existência e Presença -, não conformes a este acontecimento, ao qual Heidegger lança mão para restituir ou reconstituir um Si, como um modo de ser que o é à sua maneira de ser (CAEIRO, 2008).

Ainda sobre a palavra *Dasein*, encontramos na tradução francesa um equivalente: *Être-Là*. Esta aceção foi muito aceite por Sartre, que a partir deste termo do *Être-Là*, passa a formular o seu *Pour-Soi*. Encontramos, no debate de Davos, entre Cassirer e Heidegger uma orientação sobre a problemática do *Dasein* e da temporariedade, onde Heidegger procura esquematizar e justificar, a partir de uma síntese de *Ser e Tempo*, a busca da doutrina kantiana do tempo, que também se apresenta no problema temporal do ser.

Segundo Heidegger, Emmanuel Kant deixa de esclarecer a falta de questão de ser e a falta de uma ontologia explícita do *Dasein*, que em *prâna* kantiana equivale a dizer: a falta de uma analítica estruturada que integrasse a subjetividade ao sujeito (HEIDEGGER, 1991). No momento em que se refere a Kant para depois refutar a sua posição ontológica, Heidegger, no debate de Davos, adverte para uma coisa essencial: a epistemologia-ontológica (HEIDEGGER, 1991). Que é descrita por Karl Rahner como a analítica existencial tal como a escuta do ser. (RAHNER, 1972).

Essa escuta do ser como descreve Rahner (MASSON, 1973) desvela-se como uma episteme-ontológica, no sentido da tendência mais própria do pensamento de Heidegger, que é decisivo, na formulação do *Dasein*, que quer oferecer ao estudo da ontologia um fundamento mais eficaz e sofisticado da analítica que se pretende ontologia. Entretanto, o que passa como indeterminação nesta investigação epistemológica é o modo de ser do *Dasein*, ou seja, o sentido do ser aí. Contudo, a investigação dos efeitos ontológicos descritos no *Dasein* constituem o caminho da analítica fenomenológica de Heidegger, que passa também pela interpretação de Sartre,

que num extremo esforço e originalidade, desenvolve a questão do ser ao seu modo, para mostrar seu próprio método, que ele mesmo mantém sobre o sentido do ser num outro esquema diferente do *Dasein*. Assim estava fundado o *Pour-soi*.

A epistemologia de Heidegger é desconforme a epistemologia de Sartre no horizonte da ação. Pois em Heidegger, as pretensões metodológicas não nos parecem descrever suas pretensões políticas, o que se torna inegável em Sartre. Ainda assim, a visão de mundo de Heidegger em sua analítica, aproxima-se de uma contemplação filosófica do ser. Destarte, esta analítica fornecida por Heidegger, não é diretamente uma doutrina, nem um momento oportunista de observação, mas, uma reflexão de mundo alicerçada naquilo que se sucede no ser e torna-se fundamental na transcendência que o constitui *Dasein*, isto é, a possibilidade interna deste ser finito orientar-se numa ontologia de forma epistemológica.

Mostrou-se, na pesquisa de Heidegger, que a questão sobre o sentido do ser, em toda a filosofia ocidental, não foi cabalmente definida. A ontologia grega e a sua histórica guinada do mito ao logos, que ainda hoje determina o aparato conceitual do filosofar no ocidente, assim como a dúvida metódica, são questões que não refutam a prova de que o *Dasein* se compreende a si mesmo e o ser a partir do mundo. Para Heidegger, a história da filosofia, apesar de não questionar a ontologia epistemológica do ocidente, que se desenvolveu, e se deteriorou na pesquisa do conhecimento de si, tendo o si já aqui pressupostos epistêmicos transformados e descritos por Sartre em sujeitos de reelaboração fenomenológica, que embora tratados em diferentes análises pela história da filosofia, nunca foram questionados com rigor epistêmico e fenomenológico.

Na filosofia deste nosso século XXI, a ontologia fenomenológica separada da epistemologia, tornou-se um chão onde a pisar doutrinas e sistematizações que sedimentam em vários fragmentos o pensamento existencialista, nomeadamente o pensamento de Kierkegaard, Heidegger e Sartre, que, em múltiplos esforços, formalizaram certos pontos privilegiados de suas pesquisas, que passaram então a guiar, de maneira primordial, toda a problemática epistemológica do ser.

Com efeito, os pontos levantados por estes três filósofos da existência, permanecem validos, quanto à estrutura de seus argumentos de acordo com a abrangência da questão do ser. Com efeito, estende-se a este ser o acervo categorial da

ontologia sartriana, mediante sua fundamentação existencialista e delimitações epistemológicas. Contudo, sobre a teoria do conhecimento contida na pesquisa sartriana, o Para-si, nos parece ser não somente um termo ontológico, mas também e sobretudo um veículo fundador da teoria do conhecimento sartriano.

Mormente, o ser que trazemos como tarefa para analisar em Sartre é o ente que se refere a cada um de nós. O ser deste ente é um aparecimento solitário, subjetivo, individual. Sendo em transitividade, este ente comporta-se como um ser Para-si. O ente deste ser Para-si, lança-se na existência e é o único responsável por isso e tem a missão de assumir seu próprio ser e responsabilizar-se por ele. Para Sartre, o ser deste ente é o que está sempre em questão. Desta maneira, o Para-si sartriano, constitui-se sem essência, pois sua essência está em sua existência que originariamente é nada.

E as características que se podem extrair deste ente que é nada são propriedades dadas de um ente simplesmente factual, que possui existência somente no seu horizonte de aparecimento fenomenal. As possibilidades do Para-si são sempre modos possíveis de ser e seu ser está sempre por vir.

Toda a modalidade do ser deste ente existencial é primariamente liberdade. Por isso, a expressão Para-si é reservada para designar o que não exprime a sua mesmidade como madeira, pedra, barro, mas sim o ser no ato da reflexão exterior a si. Reflexão que não é interioridade, mas um ponto fora de si, no lá da existência, em relação com os outros, em situação com os fenômenos do mundo (MERKEL, 2009).

O Para-si sartriano, constitui-se pelo modo de ser uma singularidade consciente. De alguma maneira, o Para-si é também o sujeito reflexivo de si mesmo, é o ser, em cujo ser se dá o conhecimento de si. Partindo desta preposição, no Para-si, o conhecimento é uma característica que tem seu fundamento ontológico na constituição fenomenológica da percepção de sua própria consciência como tal. E se levantarmos a questão do que se mostra nos dados fenomenológicos do próprio conhecimento, deve-se observar que o conhecimento para Sartre se fundamenta numa pré-consciência da qual o ser do Para-si se constitui de modo experiencial (MERKEL, 2009).

Mas, este já ter sido antes da consciência, não é ainda conhecimento, pois apenas a observação de algo dado não constitui para Sartre ainda uma subjetividade existencial. Por conseguinte, o ser pré racional ainda não é um Para-si, e o Para-si é necessariamente

o ser do conhecimento, assim como o conhecimento só se dá pelo ser que o conhece (SARTRE, 1969). E ainda a respeito desta característica de ser do Para-si, que só permite o encontro com sua consciência, em uma única configuração e modo de ser, que se torna possível na explicitação do que assim vem a ser o conhecimento (SARTRE, 1943).

É no prisma do conhecimento que um método de investigação, ao que parece, se arvora em *O Ser e o Nada*. Com efeito, compreender sobre o ser e explicitar o próprio ser num método filosófico, é para Sartre, a tarefa de uma ontologia epistemológica. O método fenomenológico, com efeito, será radicalmente utilizado na epistemologia sartriana, tendo em vista que, na obra sartriana, o termo fenomenologia é usado em sentido de abrangência sistemática e não se pode seguir o processo da história das fenomenologias para se esclarecer o método fenomenológico de Sartre, primordialmente, em *O Ser e o Nada*.

Neste caso, o uso do termo fenomenologia não visa designar uma determinada matéria filosófica, dentre outras, mas prende-se, de certa forma, em cumprir a agenda de uma dada elaboração metodológica, que Sartre teve de buscar em Heidegger e Husserl e em construção com o seu próprio engenho¹¹.

Com esta questão de diretriz por resolver, Sartre, empenha-se numa investigação que se acha dentro da questão fundamental da epistemologia, ou seja, o modo de tratar da ontologia a partir dos fenômenos. Contudo, o tratado de Sartre não prescreve o ponto de vista da fenomenologia somente como uma doutrina; mas procura compreender a si mesmo para fazer da ontologia uma fenomenologia para se sustentar frente argumentos de maior abrangência científica (HEIDEGGER, 2008).

Ainda sobre este mesmo caso, Sartre toma da fenomenologia um conceito de método e concorda com Heidegger que quanto maior e mais abrangente for o método empírico, tanto maior será sua relevância para as ciências, pois na discussão com as coisas tratadas em si mesmas, tanto mais se afastará do que chamamos de artifício retórico, para se aproximar das evidências epistemológicas (HEIDEGGER, 2008).

¹¹ Entre 1933 e 1934 o jornal *Rheinischer Merkur* da Alemanha, assinala que Jean-Paul Sartre passou alguns meses a estudar Fenomenologia em Berlim.

O termo fenomenologia é detalhadamente explicado por Heidegger em *Ser e Tempo*. Sartre não tem o mesmo talento didático de Heidegger para explicitar e citar componentes obscuros do método fenomenológico, refutando etimologias e esclarecendo conceitos. Portanto, Sartre não leciona ao escrever, mas apenas expõe sua concepção epistémico-ontológicas de três maneiras: apresentando problemas, confrontando suas análises com as análises de outros filósofos e sistematizando exemplos empíricos para justificar suas teses fenomenológicas a partir do que ele considera um método dialético (PERDIGÃO, 1995).

O método dialético indica a lei do desenvolvimento e do movimento do ser. Neste método o repouso e a fixação não podem existir conforme os estoicos pregavam (D'JERANIAN, 2016). No paradigma sartriano, nada permanece como é, e como Heraclito, Sartre diz que "tudo flui" (*Παντα Ρει*): "Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Nele estamos e não estamos, somos e não somos"¹². A mudança constante das coisas desenvolve o raciocínio da lógica dialética, que constitui as bases epistemológicas da investigação sartriana, que assim como Wittgenstein acredita ser o aspecto da realidade, um conjunto de fatores onto-fenomenais (VENTURINHA, 2012).

Sartre ainda afirma que, a dialética clássica, aponta o movimento perene do ser. E neste ponto equivoca-se ao pontuar a equivalência do movimento de todas as coisas, como se todas as coisas tivessem uma consciência aplicando a mesma dialética do ser Para-si à dialética do ser Em-si, que por ser Em-si desconhece o que seja movimento dialético (SARTRE, 1943). Por isso, Sartre afirma em *Crítica da Razão Dialética*, que os conceitos de temporalidade, projeto e liberdade, só existem na esfera do Para-si; afirmando que o fenómeno humano é dialético e dialeticamente diferente do fenómeno mundano (SARTRE, 1985).

Para Sartre a dialética vem ao mundo pelo Para-si. Assim, o movimento, a temporalidade e o nada também só chegam ao ser pelo Para-si. No mundo do Em-si a consciência humana não cria o azul do céu e dos oceanos, mas é ela que descobre na realidade objetiva, as composições e contradições dialéticas, pois ao Para-si é dado relacionar singularidade e objetividade, onde as leis da natureza são interpretadas,

¹² In: LEÃO, 1991.

simbolizadas, abstraídas e até matematizadas pela consciência humana, que não as criou, mas lhes dá sentido com o seu ser de movimento e consciência (MATEO, 2017).

Para Sartre, na natureza não há totalização, mas totalidades com estruturas do Em-si prontas para serem interpretadas pela consciência e pelo movimento dialético do Para-si. Sendo assim, o modo de raciocinar epistemológico de Sartre é dialeticamente ontológico e assim será ao compreender a realidade humana, como a única forma de ser e fazer dialética: "é minha sina o fato de que não posso confiar em nenhum ser, salvo no meu, o cuidado de me fazer ser, ainda que não tenha escolhido ser e tenha nascido". (SARTRE. 1943. p. 510. Trad. nossa).

I.2 - Fenomenologia em *O Ser e o Nada*

Já no subtítulo da obra *O Ser e o Nada*, em "*Essai d'ontologie phénoménologique*" coloca-se a questão de uma ontologia fenomenológica, tratando-se de uma ou até da questão fundamental desta obra, que se posiciona no questionamento de uma transparência conveniente dos conteúdos da ontologia via um método, ou seja, a fenomenologia.

Para introduzir uma teoria do conhecimento em *O Ser e o Nada*¹³, Sartre aproxima-se da epistemologia de René Descartes e da fenomenologia de Husserl. Observa-se o que ele diz do método cartesiano após ocorrer em análises acerca das negatividades, o que para ele são negações ontológicas:

Somente o exame da interrogação e da negação já nos deu o que podia. Vamos agora remeter-nos desse exame para a liberdade empírica, como nadificação do homem no seio da temporalidade e condição necessária à apreensão transcendente das negatividades. Agora falta fundamentar essa liberdade empírica, que não pode ser a primeira nadificação, como condição necessária de apreensão transcendental das negatividades. (SARTRE, 1943. p. 93. Trad. nossa).

Com efeito, o ponto de partida de Sartre é também o seu problema epistemológico, o *cogito*. Ao qualificar a importância do método que a partir da afirmação de que "na imanência absoluta, como na subjetividade pura do *cogito*

¹³ Em *O Ser e o Nada* a negação externa tem duplo caráter de ser-Em-si e ser idealidade pura. Pois torna-se Em-si por não pertencer absolutamente ao Para-si.

instantâneo, nós devemos descobrir o ato original pelo qual o homem é para si mesmo seu próprio nada" (SARTRE. 1943. p. 93. Trad. nossa). É neste ponto hermético, que o conhecimento para Sartre se aproxima do Para-si, que é presença ao mundo e também presença a si. Sartre diz que o Para-si enquanto presença a si formula em si uma radical negação, como presença àquilo que não se é. Como uma presença a mim, naquilo que não sou. Por outro lado, verificamos que esse não ser está subentendido a-priori em toda a teoria do conhecimento sartriano (SARTRE. 1947).

Em vários pontos de *O Ser e o Nada*, Sartre diz que a fenomenologia define-se como o método epistemológico de sua pesquisa, mais radicalmente ele diz que a consciência, muito estritamente, porta em si mesma uma noção de intencionalidade e na sua pura auto-observação descreve-se como uma superficialidade entre a tentativa de ser e o fenómeno de aparecer.

Na busca do desvelamento do ser, Sartre busca na translucidez da presença, pela qual a consciência é um ente não substancial, certas afirmações emprestadas pela fenomenologia. Estas afirmações dizem respeito à consciência intencional, onde a consciência é presença e no mesmo instante é também consciência posicional de um objeto qualquer. Mais uma vez e no mesmo instante, a consciência fenomenológica pode ser também uma observação não-posicional de si mesma.

Ademais, a consciência como conhecimento de si, para a fenomenologia, refere-se a um posicionamento limitado diante da observação de si mesma. Para esta teoria a consciência não pode tomar a consciência como representação de um objeto qualquer para o conhecimento (MOUILLIE, 2001); pois ela escapa ao ser cognoscente quando no seu aparecimento a sua presença se modifica pela temporalidade e intenção.

Essa noção de intencionalidade como mutação fenomenológica, permite ao pensamento sartriano questionar a consciência como objeto cognoscente a si, e remete suas reparações para a pura aparição fenoménica dos fatos e corpos do mundo. Desta feita, Sartre aborda a consciência como uma transcendência intencional. A consciência para ele, neste momento, situa-se na representação.

Através da fenomenologia o objetivo de Sartre vai além de assimilar o conteúdo das coisas como fenómenos da consciência. Com efeito, a consciência sartriana, procura, em método, voltar as coisas para elas mesmas, na apreensão das coisas pelas coisas mesmas. Contudo, a consciência existe e tal como Descartes e Husserl, Sartre

necessitará de um ponto de partida para explicar epistemologicamente os conteúdos da consciência. Este ponto de partida se encontra no *ek-stasi*¹⁴.

Em *O Ser e o Nada* Sartre adverte que encontrou na presença do ser humano dois *ek-stases*. E prossegue dizendo serem eles: "um que nos joga no ser em-si, outro que nos joga no não-ser (o nada)". (SARTRE. 1943 p. 93. Trad. nossa). Com efeito, Sartre não abdica do ser lançado (ser-lá) tão próximo do *Dasein*. Para ele o ser lançado é um ponto de partida onde a consciência não é apenas um acontecimento fortuito como todos os outros da natureza, mas uma construção das experiências e escolhas concretas do Para-si.

Para Descartes o *cogito* é imanente e racional, nele, a consciência de si é anterior a qualquer outro fato. O *cogito* cartesiano é um *cogito* pré-reflexivo. Em Husserl o *cogito* é também apresentado como uma operação reflexiva complexa e primeira (MOUILLIE, 2001). Seguindo este fio de ariadne, Sartre depara-se com um nó, pois a consciência de si é sempre uma consciência em busca de auto fundamentação, onde a auto-reflexão procura apreender a si mesma como um objeto, elaborando uma operação de auto-reflexão possessiva que nem sempre será fenoménica.

Com isso, Sartre nega que a consciência possa conhecer por si mesma, e que alguma coisa apenas vivida como consciência possa ser recuperada pela reflexão e condição empírica. Sartre afirma que a consciência de si é a percepção de si no fluxo de experiências onde a própria consciência recolhe a unidade de sua própria dissolução. Esta consciência, por conseguinte, não pode ser o fundamento de nada a não ser do seu próprio ato fora de si a negar-se como um núcleo auto fundante ou um ego epistemológico. Este ato fora de si, negador de um ego pensante, segundo Sass, seria o próprio Para-si (SASS, 2011).

Para a fenomenologia, a consciência é já consciência de si. E Sartre acaba por dizer que a consciência é um não-posicional, razão pela qual diz que, ao mesmo tempo, o *ek-stasi* é ser e nada. A dificuldade começa-se por identificar na consciência o problema do conhecimento. Pois isto será confundir consciência e reflexão?

A reflexão só é possível, para Sartre, pela consciência. É pelo conhecimento de si que a consciência se reflete como consciente. Mas a consciência não se reduz à reflexão e o conhecimento torna-se mais uma das forças possíveis da consciência.

¹⁴ Sartre não traduz o termo alemão ontologicamente usado por Nietzsche. Aqui o descrevemos no singular, conforme o nosso entendimento de o ser lá.

Na afirmação introdutória de Sartre em *O Ser e o Nada*, de que toda a metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda a teoria do conhecimento presume uma metafísica (SARTRE, 2003), quer dizer que entre a metafísica e a teoria do conhecimento há um idealismo cuja origem especulativa só se pode dar na tomada de posse da consciência do conhecimento, não somente no conhecimento ou no conhecido, mas tão e somente, a partir daquele que conhece, ou seja, o ser da consciência (DAMÁSIO, 2015).

Ainda em *O Ser e o Nada* o termo consciência (de) si; tendo o (de) entre parenteses, para designar que nem sempre o Para-si é consciência de si; mesmo sendo ele em auto-reflexão o único acesso a si. "A consciência nada tem de substancial" (SARTRE, 2003, p. 28).

Ora, para Sartre, a consciência nutre o seu ser de consciência de forma não substantiva e a sua natureza é não ser substancial. Com efeito, o terreno onde se dá a união do pensamento com a extensão está "na imaginação" (SARTRE, 2003, p. 43). E é já no primeiro capítulo de *O Ser e o Nada* que Sartre debruçando-se sobre *O Discurso do Método*, passa a negar o ser, abrindo um capítulo sobre o tema das negações, onde o *cogito* de Descartes passa a implicar-lhe a própria consciência, que como dúvida metódica torna-se consciente cognoscente da própria dúvida. Com efeito, um tópico sobre as duas formas de consciência: reflexiva e irreflexiva. Poderá nos aproximar do conceito puro de consciência para Sartre.

I.3 - Consciência irreflexiva e Consciência reflexiva

Na pesquisa sartriana a consciência irreflexiva desdobra-se na consciência imanente e na consciência transcendente. A primeira conceitua-se pela própria consciência, a segunda conceitua-se pelo mundo concreto e seus objetos. Não obstante estas subdivisões teóricas da consciência, Sartre admite a inércia do ser Em-si, sua autonomia e independência da consciência.

Com efeito, a consciência não é gerada, nem consubstancializada em essência. Por isso torna-se existência com seu próprio mundo a fazer-se (CASTRO, 2017). A inércia do Em-si é descrita por Sartre como uma existência exterior à consciência que se mantém independente dela apresentando-se de dois modos: "coisa e imagem" (SARTRE, 2003, p. 255).

Sobre o Em-si vinculado à matéria do mundo e das coisas, Sartre apresenta o conceito de imagem inerte, que é estranha e não controlada pela consciência. Contudo, na percepção da imagem por parte da consciência, como um primeiro ato de apreensão é onde se dá a consciência irreflexiva (SARTRE, 1969).

Nesta consciência irreflexiva o conteúdo inerte torna-se intencional quando a própria consciência do indivíduo gera a imagem do objeto e faz com que esta mesma imagem não permaneça na condição de conteúdo inerte. Então temos a consciência reflexiva (SARTRE, 1969).

A continuidade dessa discussão sobre consciência reflexiva e consciência irreflexiva, segue-se com mais pormenores nos estudos da "*Critique de la raison dialectique*", onde Sartre reflete em análises o conteúdo espontâneo da consciência que leva ao Para-si a separação entre dois modos de consciência, ou seja, a consciência reflexiva e a consciência irreflexiva. Nestas duas unidades a consciência que pensa e a consciência pensada não podem existir separadamente (CASTRO, 2017); mas Sartre, contudo, oferece uma maior importância à consciência reflexiva, igualando-a à espontaneidade, por estar vinculada à consciência na translucidez do Para-si (SARTRE, 1969).

Em Sartre, a função do Para-si, é analisada mais detidamente como consciência reflexiva no âmbito da subjetividade, e desembocará numa espontaneidade da consciência, que emerge da consciência imaginante, produtora de imagem e reflexão, dotada de captação inteligente. Assim, a consciência reflexiva pode ser descrita do seguinte modo:

A consciência não é seu próprio motivo, sendo vazia de todo o conteúdo, o que nos remete para uma estrutura nadificadora do cogito pré-reflexivo: a consciência está frente a seu passado e futuro tal como frente a um si-mesma que ela é à maneira de não sê-lo, e isso leva-nos a uma estrutura nadificadora da temporalidade (SARTRE 1943. p. 77. Trad. nossa).

As palavras irreflexão e reflexão, tanto na língua francesa como na língua portuguesa são antónimas. Mas, Sartre concebe uma pré-reflexão na consciência irreflexiva e uma semelhança ténue entre uma e outra, nas funções de separação e distinção dos objetos.

Em todo o seu trabalho em *O Ser e o Nada* observa-se a extensão de textos que Sartre dá ao problema da consciência enquanto potencialidade e transcendência. Estas

reflexões iniciam-se na base de uma epistemologia, nomeadamente um estudo acerca da consciência irreflexiva.

Neste paradigma, Sartre assegura a possibilidade da reflexão, pois na consciência irreflexiva um *cogito* pré-reflexivo ainda é o suporte para a atividade do *cogito* pensante e ao discutir o *cogito* pensante, Sartre percebe no pensamento epistemológico que pretende defender este *cogito* incriado que se manifesta como uma existência irreflexiva do ser da consciência, onde se institui a espontaneidade pura. Entende-se que a consciência não pode capturar a espontaneidade pura. Nesse contexto, Sartre defende que a consciência não poderia retirar-se de sua unidade pensante se esta lhe fosse previamente concebida e não poderia tão pouco agir sobre ela como ser, negando-se ou afirmando-se (SARTRE, 1943).

Com efeito, a negação do ser do fenómeno está vinculada com a consciência, do mesmo modo que a negação está vinculada plenamente ao fenómeno, pois também nesta epistemologia aquele que é a causa torna-se também o efeito (CASTRO, 2017).

Ainda neste contexto, a facticidade do ser pode dar-se de dois modos: a contingência própria do Para-si, que é o fundamento do seu nada. E a contingência do Em-si, que não pode fundar-se a si mesma, nem qualquer outra coisa e é contraditória à contingência do Para-si.

Neste paradigma, portanto, o conceito de “*causa-sui*”, não pode ser concebido, pois o Para-si existe a partir do nada da ocupação estrutural da existência do seu ser. Por conseguinte, o “*sui*”, originador do ser em essência, nunca poderá ser concebido na epistemologia da consciência de Para-si. Esse afastamento do “*sui*” reforça no conceito de liberdade as características fundamentais do Para-si, que se estrutura num projeto, que será projeto de liberdade sempre a ser perseguido pela existência lançada para fora de si (CASTRO, 2017).

Em *O Ser e o Nada* Sartre expõe claramente que o Para-si é o único ser possível, neste ponto, ele traz à ribalta o complexo capítulo sobre a Ipseidade e o circuito da ipseidade, como uma das meditações imediatas de relação do Para-si com os seus possíveis, com o mundo e com a totalidade em geral (CASTRO, 2017).

Contudo, o Para-si, como real e abstrato, apresenta-se nos fenómenos, que será por onde Sartre tentará descrever suas estruturas epistemológicas, numa busca de conhecimento de si que para já é Para-si e ipseidade. Dessa forma, convém salientar e analisar as bases dessa epistemologia do Para-si, mas primeiro, o termo ipseidade.

I.4 - Ipseidade e Para-si

Segundo Flajoliet "*le circuit de l'ipséité*", requer uma análise mais pormenorizada da questão do ser e exige algo mais do que uma exposição factual da questão. Pois o circuito da ipseidade, visa mostrar com singularidade o método sartriano, que abre reflexão sobre uma ontologia fenomenológica, desdobrando-se em diferentes e necessários movimentos onde o sentido de ser do Para-si, como ipseidade, dá-se como uma modificação do ser si-mesmo com vistas de ser si-mesmo-na-forma-do-em-si que não podemos ser, sob um ser a ser projetado, mas jamais atingido (JUNIOR, 2006). Com efeito, as três dimensões temporais da Para-si analisadas na ordem de Flajoliet: "*Passé, Présent, futur*" (FLAJOLIET, 2005) serão os objetos de nossa reflexão neste tópico, para com isso apresentarmos este ponto-chave da epistemologia sartriana.

Comecemos por analisar o que nos parece ser a ipseidade para Sartre em *O Ser e o Nada*, para depois passarmos à análise da ipseidade no tempo. Contudo, para Sartre a apreensão da ipseidade requer algo mais do que o esclarecimento de sua exposição didática, pois este tema, visa mostrar com rebuscado exercício filosófico um projeto que procura desvelar o ser metodologicamente: "Esse projeto rumo a si do Para-si, constitui a ipseidade" (SARTRE, 1943. p. 262. Trad. nossa).

Em Sartre o Para-si torna-se ser em presença de si mesmo, como um ser inacabado, sua existência é sua própria e única possibilidade. Significa que sua presença não é total, pois sua presença resulta para-além do ser presente do ser total e o percebido é originariamente o transcendente rumo a si mesmo. Com efeito, a transcendência do Para-si, rumo a si, num movimento de auto reflexão fora de si é o condutor do circuito da ipseidade, e, aparece nos limites desse circuito (SARTRE, 1943).

Destarte, na medida em que nego isto, fujo desta negação rumo a uma negação complementar cuja fusão com a primeira negação deverá fazer aparecer o Em-si que pareço ser: minha presença à coisa. Mas, como o Para-si se constitui como consciência não-posicional (de) si, faz-se anunciar a si, fora de si, pelo ser, aquilo que não é; recupera seu ser fora ao modo "reflexo-refletido" (SARTRE, 2003, p. 256). Assim, o Para-si é consciência tética de ser-para-além-do-ser (SARTRE, 2003).

Sartre retoma Heidegger para dizer: "o mundo e, fora disso, nada" (SARTRE, 2003. p. 244). Esse nada, como possibilidade de que haja um para-além do mundo, na medida que essa possibilidade desvela o ser como mundo, e a realidade que esta possibilidade desvela é a realidade humana, que tem-de-ser esta possibilidade, que constitui com a presença originária o seu ser no circuito da ipseidade.

Com efeito, "o ego aparece à consciência como um Em-si transcendente". (SARTRE, 2003. p. 155). E esse Em-si transcendente ao transcender-se torna-se consciência. Para Sartre, o Ego não está no Para-si (SARTRE, 1978A), mas nem por isso tal descoberta torna o Para-si um fenómeno impessoal. Desta forma, o ego apresenta-se para a consciência não como um ser dela. Já a consciência em sua ipseidade, que quer dizer o ser mais profundo do ser da consciência, permite que um ego apareça em certas condições enquanto fenómeno transitivo desta mesma ipseidade. "É impossível dizer que o Em-si seja sendo! Simplesmente é". (SARTRE 1943, p. 167. Trad. nossa).

Para Sartre, o que faz surgir uma presença como pessoa, pelo puro movimento nadificador da reflexão, não é a pessoa de um ego que não passa do signo da personalidade (SARTRE, 2003), mas o fato de existir para si como presença a si. E depois desse primeiro movimento da presença a si, vem o segundo movimento, o movimento da ipseidade.

Na ipseidade, Sartre diz que toda possibilidade reflete sobre si a sua própria consciência, tornando-a aquilo que é (SARTRE, 1943). A ipseidade gera um laço de nadificação onde a pura presença, como ser de possibilidade faz-se como Para-si (SARTRE, 1943).

O Para-si, portanto, seria uma presença fora de si, sem ego, jogado para seus projeto e liberdade. Esse livre ser das lonjuras do ego reflexivo interior dar-se do modo de falta e constrói sua ipseidade fora de si pela experiência, pelo projeto e pela consciência imaginativa que nos faz pessoa (ABOULAFIA, 1992).

Sartre, contudo, descreve a pessoa como liberdade. Com efeito, o possível, que é meu possível, é Para-si possível e, como tal, presença ao Em-si como consciência do Em-si (SARTRE, 1943). Mas, sem o mundo do Em-si, que é o mundo dos objetos e dos

fatos "não há ipseidade, nem pessoa, e sem ipseidade não há mundo", diz Sartre (SARTRE, 1943. p. 168. Trad. nossa).

Com efeito, mundo e ipseidade humana se encontram no tempo da possibilidade, ambos se fundam e se findam num tempo que não é nem futuro enquanto acaso, nem presente, nem passado, mas possibilidade. Para Sartre o possível é aquilo que falta ao Para-si para ser si mesmo. Nesse sentido, o ser Para-si procura na lonjura o si, esta busca, Sartre chama de circuito da ipseidade (SARTRE, 1943). Já a relação do Para-si com o possível que ele é em contato com uma totalidade de seres, a esta totalidade atravessada pelo circuito da ipseidade é o que Sartre vai chamar de mundo.

Até à terceira parte da obra *O Ser e o Nada*, o Para-si apresenta-se como um ser em nada diferente do *cogito* cartesiano, o próprio Sartre assume isso quando diz "o ser do *cogito* apareceu-nos como sendo o ser-Para-si". (SARTRE, 2003. p. 157). Entretanto, a seguir, o que aparece como fenómeno segundo a especulação de Sartre, na verdade não é o *cogito*.

Com efeito, Sartre tem um problema que é o problema da "relação originária entre a consciência e o ser" (SARTRE, 2003. p. 157). Esse problema de desvelamento do ser, ele o expõe no final da sessão sobre "O eu e o circuito da ipseidade" (SARTRE, 2003, p. 157), quando diz que o ser do Para-si precisa ser elucidado, para aprofundar o problema que mais lhe preocupa, ou seja, a relação originária entre consciência e ser, já que o *cogito*, questionado pela fenomenologia, não guarda em si todas as respostas epistemológicas para a ontologia sartriana. Com efeito, o problema da relação originária entre consciência e ser, como código pré ontológico é o que tentaremos investigar no nosso percurso sobre *O Ser e o Nada*, mas primeiro precisaremos examinar os temas da ipseidade e do tempo.

I.5 - Ipseidade e tempo: passado, presente e futuro

Consideremos as teóricas análises sartrianas de base, acerca do ser, às quais recorreremos para poder defender epistemologicamente uma proposta de visão de mundo, de pessoa e de metodologia científica em *O Ser e o Nada*. Diferente das análises de

Heidegger e da teoria cartesiana, a teoria do conhecimento em *O Ser e o Nada* forja uma ontologia do fenómeno original. Enquanto a filosofia cartesiana aponta o que pode ser o *cogito*, a teoria sartriana acena para o circuito da ipseidade, afirmando que a ipseidade é a existência, aqui e agora, de como a consciência está fora do ego sem deixar de estar nele (SARTRE, 1978A).

É frequente na literatura existencialista, a afirmação de que a teoria existencial sartriana é o fundamento teórico do existencialismo marxista. Poucos, entretanto, exploram com pertinência, os pressupostos epistemológicos dessa existencialidade a partir da consciência e da ipseidade. É também frequente, a atribuição das análises de Sartre pela psicologia existencial; estas atribuições são apenas declaratórias, sem as preocupações de demonstração epistemológica convenientemente referendadas.

No seu artigo *La transcendence de L'Ego*, Sartre retoma dos escritos heideggerianos o conceito medieval de ipseidade¹⁵, que continuaremos a discutir na medida em que refletimos sobre o tempo. Contudo, a nossa análise não pretende discutir com os manuais de psicologia existencial, nossas pretensões só querem ir de encontro a epistemologia filosófica.

I.5.1. Tempo Passado

Ao carácter ontológico-fenomenal de *O Ser e o Nada* o passado é indubitavelmente o tempo do ser-aí, que se lança na forma de se ser uma paixão impossível, que é o desejo de ser o que não se é e nem poderá vir a ser, onde a união do Para-si ao Em-si torna-se irreconciliável, uma vez que o passado é puro Em-si e só pode ser captado pelo Para-si como imagem e memória.

Todavia, a ontologia fenomenológica de Sartre, opõe-se à ontologia clássica e helenística, não mais descrevendo os modos de ser, mas delineando uma espécie de espelho explicativo da passagem do Em-si ao Para-si, como projeto de um Em-si em

¹⁵ Segundo nossas anotações e entrevistas em passagem pela biblioteca da casa de formação dos Jesuítas em Braga, os exercícios espirituais do noviciado Jesuíta, já relacionavam nossa essência interior com a expressão ipseidade. Para Victor Farias, no noviciado Jesuíta Heidegger apropriou-se de certos conceitos fundamentais da patrística latina e empregou-os em sua analítica fenomenológica. Sartre por sua vez, não deu vazão ao conceito da ipseidade transmitindo-o tal qual recebeu de Heidegger. In: FARIAS, 2009.

atingir a plenitude ontológica ou a onipotência do ser-em-si-para-si. O surgimento da ipseidade, contudo, deixa de aparecer como um conceito adjetivo do Para-si, para ser um acontecimento absolutamente epistemológico no conjunto da pesquisa sartriana. Este acontecimento, em Sartre, lançará importantes reflexões acerca do tempo (JUNIOR, 2006).

Em vista disso, o tempo universal, para Sartre é objetivo, mas só vem ao mundo pelo Para-si (SARTRE, 2003). "A temporalidade universal é objetiva" (SARTRE, 2003. p. 269). Com efeito, o Isto para Sartre é o Em-si refletido na consciência do Para-si como prova de que a coisa pode surgir de seu próprio nada (SARTRE, 2003). Logo, esse passado que é o nada de ser, para Sartre é algo contingente que só pode pertencer ao Em-si. Embora o passado do mundo seja registo existencial e único do Para-si, o Em-si torna-se passado sequer sem saber que existe no tempo. Deste modo, o passado do mundo, feito de instantes homogêneos, reúne a pura exterioridade da coisa. Por seu passado, o Para-si fundamenta-se no Em-si. No passado, o Para-si converte-se em Em-si e revela-se sendo uma transcendência, sem contudo poder transcender, mudar ou escolher no passado. Assim sendo, o passado para Sartre é um objeto-imagem na consciência do Para-si; objeto pelo qual podemos mentir, inventar, atenuar ou simplesmente apaixonar. É o passado, neste contexto, o ser que se petrifica no tempo. Diz Sartre:

Meu passado é passado no mundo, pertencente à totalidade do ser passado, aquilo que sou e do qual fujo. Significa que há coincidência, para uma das dimensões temporais, entre a temporalidade ek-stática que tenho-de-ser e o tempo do mundo como puro nada dado (SARTRE, 2003. p. 274).

"É pelo passado que pertenço à temporalidade universal, e é pelo presente e o futuro que dela escapo" (SARTRE, 2003. p. 274). Com essa afirmação decisiva, Sartre abre um outro leque de reflexões sobre a consciência que, ao ser seu passado, como presença a ele, não o detém. Por isso se escapa em presente e futuro, sem deixar de ser consciência presente ao seu próprio ser e o fenómeno do tempo.

I.5.2. Tempo Presente

Para Sartre o presente é o desvelamento do ser pelo Para-si. É o instante que é vivido e como tal se escapa no nada mais além de ser. É o puro deslizamento ao longo

do ser, puro nada (SARTRE, 2003). As reflexões sartrianas do presente supõem um conhecimento mais profundo dos estoicos (D'JERANIAN, 2016). Onde Zenão é retomado na busca de esclarecer os paradigmas do movimento. Sartre admite que sem o movimento não haveria a percepção do presente, "que significa passar" (SARTRE, 2003).

O movimento para Sartre é o mesmo de estar num lugar e não estar. Com efeito, o ser de passagem nunca será o ser aí, sob pena de detê-lo bruscamente, mas tão pouco se pode dizer que ele não é, ou que não é aí, ou que não é em outra parte. Sua relação com o lugar não é a ocupação. Mas, o movimento que é o próprio presente em simultaneidade com a presença atual, é que faz com que o movimento se encarregue de realizar o tempo universal, "posto que o presente do móvel se define como exterioridade a seu próprio passado e exterioridade a esta exterioridade" (SARTRE, 2003. p. 281).

Em Sartre, ao atribuírmos um mundo ao Para-si, temos evidentemente de conceber este mundo a partir dos modos de ser deste Para-si. Em sua objetividade, o mundo do Para-si dar-se em situação sem causa e sem predeterminações distintivas. Ele não foi criado e por isso não pode significar nada além de si mesmo e está no tempo, com a sina de lidar com a ocupação do seu tempo presente que vem ao encontro do seu ser, dentro do mundo da mobilidade. Por isso, que de algum modo, o mundo existe, mas isso só será possível perceber com base na consciência. A consciência do ser-aí apresenta, porém, as características de tempo e de mundo. Essa apreensão totalizadora, porém, é o presente.

No tocante ao ser, enquanto modo de ser, o presente é por Sartre entendido como um intervalo entre o Em-si do passado e o projeto do futuro. Essa qualificação temporal enquanto psiquismo e epocal enquanto história, a que chamamos de presente, ganha em *O Ser e o Nada*, um significado ativo e transitivo, indicando uma constituição epistemológica da consciência sobre a ipseidade, sem a determinar dentro da fatualidade dos fenômenos do tempo, que é um presente ativo e transitivo que se desliza dromologicamente para futuro.

I.5.3. Tempo Futuro

Diz Sartre: "o meu futuro não passa de minhas possibilidades de presença a um Em-si que terei modificado" (SARTRE, 2003. p. 281). O futuro é de início, e,

sobretudo, uma aproximação do Em-si ao Para-si em que, antes, o encontro seria impossível de se conceber. Distanciar-se e aproximar-se, isto é, trazer para a consciência algo que ainda não é à maneira de sê-lo, como um Em-si que se mostra sem sê-lo, eis o futuro do mundo que se desvela ao futuro do homem (SARTRE, 2003).

De acordo com Sartre "o porvir descobre-se como um nada Em-si, enquanto dispersão pura para além do ser" (SARTRE, 2003. p. 282). O ser, em contrapartida, fora de si mesmo, toca o mundo com a sua consciência e neste toque projeta-se no nada batizando-o de futuro. Um futuro de nadificação ontológica porque o próprio ser possui o nada neste marco de tempo como futuro.

Com isso, o futuro e as outras dimensões temporais só vêm provar que o Para-si, neste paradigma, se aproxima da *persona* pascaliana (PASCAL, 1887). Pois no tempo, *personne*¹⁶, que para Pascal é a mesma coisa que o nada representa também o Para-si; que deteta em si com certa distinção, o que é o elemento mutável conjunto ao tempo que pode se dissolver a qualquer momento, pois no tempo, este elemento, enquanto se revela a uma temporalidade existencial que se temporaliza; é em toda a parte transcendência a si e remissão do antes ao depois e do depois ao antes (SARTRE, 2003).

A aporia do tempo funda-se não tanto nas leis do espaço, mas nas interpretações ontológicas do ser no tempo. Estas são decisivas para que Sartre compreenda a problemática ontológica da consciência em liberdade, frente à questão sobre o ser do tempo na estreiteza dos conceitos fenomenológicos. E, além disso, em esclarecimento pelas possibilidades do ser em geral, a problemática do ser do tempo, no tocante ao próprio fenómeno, é, deveras, espacialidades fenomenais imóveis, que retomam sua presença no toque da consciência com sua lisura de ser.

Em Sartre, no fenómeno do tempo, não se pode pensar, como encontrar uma única determinação ontológica do ser dos fenómenos intramundanos. Com efeito, Sartre fala do tempo só para conceber o ser, respondendo primordialmente ao que respeita à condição fundamental do Para-si, que, embora mutável, passa a ser seu instrumental de conhecimento e principal veículo rumo a si.

¹⁶ Para Blaise Pascal, o termo francês *personne* (pessoa) é concomitante ao nada, pois a pessoa está no tempo e submetida a ele na mutação que a torna um nada para-si e um nada para-os-outros. Para Pascal, por causa da temporalidade e da mutação estalar do ser, a pessoa vive na mentira e mente para si e os outros criando suas próprias máscaras (PASCAL, 1887).

I.6 - Conhecimento

Para Cassiano Reimão a indagação fundamental da epistemologia sartriana repousa-se na consciência e trata da consciência do ser cognoscente, enquanto é. Em outras palavras Reimão diz que "trata-se de assinalar que o que interessa examinar não é a consciência de ser mas o ser da consciência". (REIMÃO, 2003. p. 485). Nas reflexões sobre o conhecimento em *O Ser e o Nada*, Sartre admite que o ser do Para-si é conhecimento do ser, mas acrescenta ainda, que há um ser deste conhecimento. Ao que ele afirma:

O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si, e o Para-si nada mais é que o nada que realiza esta presença. Assim, o conhecimento é, por natureza, ser ek-stático, e por isso confunde-se com o ser ek-stático do Para-si (SARTRE, 2003. p. 284).

Em Sartre, o que existe enquanto ser cognoscente é o Para-si, nele a existência vem antes do conhecimento, nele pode-se frisar que o ser somente existe como conhecedor, e de um modo muito complexo, também como conhecido. Mas é preciso perceber, segundo Sartre, que a aparição absoluta e primeira do Para-si, como ente do ser, dar-se na nadificação de si que se encontra no conhecimento do exato momento da consciência rumo à sua negação. E o Para-si, pela negação de si, tende a afirmar-se como Em-si. A afirmação intencional dessa negação só se pode dar por um ser que é seu próprio nada e de um ser que não é o que se afirma ser. Contudo, no surgimento absoluto do Para-si encontra-se também o seu nada.

Sartre ainda fala da aventura do Em-si e da aventura do Para-si (SARTRE, 2003). Pois, a aventura do Em-si é ser afirmado e a aventura do Para-si é afirmar-se. Para o Para-si, o Em-si e o mundo existem, mas acontece que essa existência só se pode dar no Para-si. Nele tudo se passa como se houvesse uma percepção de um alter-ego, para que a afirmação de mundanidade e espacialidade exista (HEIDEGGER, 2008).

Mas a mundanidade e a espacialidade, segundo Sartre, não existe como condição de ser para além do Para-si. Ao refletir sobre o próprio ser presente à consciência no conhecimento, Sartre diz também que o Para-si nada tem de agregador ao Em-si, a não ser no fato de que exista um Em-si, para além da consciência, que é o que ele nega ao afirmar:

Com efeito, assumimos a tarefa de mostrar que o mundo e a coisa-utensílio, o espaço e a quantidade, assim como o tempo universal, são puros nada substancializados que de modo algum modificam o ser puro que se revela através deles. (SARTRE, 2003. p. 285).

Contudo, o mundo é contingente, tudo é presença inerte em sua realidade. O nada que viria dessa presença também não existe no Em-si, pois nada há fora do que vejo ou do que poderia ver, e, o nada, esse terrível nada, pode existir somente na consciência do Para-si. Nesse sentido o ser está por toda a parte, porém, a sua captação e conhecimento é estritamente fruto da consciência, posto que se há um ser, ele só o será para o Para-si.

É o Para-si que afirma o que se pode e não se pode afirmar e conhece o ser tal como ele o é, quando o tal como é, não poderia pertencer ao ser. Neste caso, adverte Sartre que o Para-si seria o presente imediato da percepção de si ao ser e, ao mesmo tempo, deslizamento com distâncias infinitas entre ele mesmo e os outros seres do mundo (SARTRE, 2003).

Diz Sartre que toda busca pelo conhecimento quer ser-o-que-se-conhece, mas, em sua estrutura primeira é apenas não-ser-o-conhecido. Portanto, nada mais faz o conhecimento do que expressar o seu não-ser. Assim, a afirmativa de Reimão de que toda a consciência para Sartre é posicional, abre reflexão sobre o termo posicional, que segundo Reimão quer ser uma chave de leitura sartriana, que passa pelo instante onde o sujeito conhece e o objeto é conhecido, para daí posicionar a consciência.

Com efeito, as indagações sartrianas descrevem o posicionamento da consciência na qualidade própria do Para-si. Nesse caso, o Para-si torna-se diante do ser uma presença que caminha entre si mesmo e o próprio ser, pois o conhecimento é uma faculdade humana e somente esse ser dotado de consciência pode conhecer o que não é e distinguir-se dos outros seres. Entretanto, se há um ponto de origem onde podemos situar o conhecimento, parece-nos ser no instante onde a consciência não é consciência de si, mas de outros que não estão na consciência.

O lugar dos outros na epistemologia sartriana tem uma função metodológica, pois o conhecimento, intermediário entre o ser e o não-ser, remete esta meditação à consciência do ser absoluto (Em-si) que não é. Mas para Husserl o sentido mesmo do

conhecimento é ser tal como é (HUSSERL, 1913). E segundo Sartre, é "ser o que não se é e não ser o que é" (SARTRE, 2003. p. 286), porque, para conhecer o ser seria necessário ser este ser. Mas não há como ser outro ser sendo si mesmo, ou seja, não há como conhecer o Em-si sendo Para-si, pois ao se tornar consciência do Em-si, o nosso Para-si passaria a ser Em-si. E para ser Em-si deixaria de ser o que ele é. E Sartre diz ainda que o sentido mesmo do conhecimento é não ser o conhecido, porque não sou o ser que conheço, e, se me convertesse nele, o tal como é, desvanecer-se-ia e já nem sequer poderia ser pensado (SARTRE, 2003).

Segundo Reimão, Sartre tem horror à vida interior e a fenomenologia dá-lhe base para a suprimir, ao dizer que toda a consciência é consciência de alguma coisa, o que significa que a consciência de alguma forma está voltada para fora, como um ser-lá. E é a partir daí que Sartre define que o ser, é ser-no-mundo, é o ser que a partir de seu nada de mundo e da consciência, abre-se para a existência como consciência de qualquer coisa, diferente de si (REIMÃO, 2005).

Sartre define a consciência pela intencionalidade e chama sua epistemologia de realidade do ser Para-si, quando categoricamente diz que o Para-si é o ser do conhecimento enquanto possuidor de uma intenção, seja ela formalmente objetiva, ou subjetivamente imagética "o ser e, fora disso, nada" (SARTRE, 2003. p. 286).

Todavia, para se justificar, Sartre trata do corpo como veículo de consciência e se interroga acerca da questão do corpo e dos sentidos, pois segundo ele, o corpo e os sentidos são reconhecidos pela razão (DESCARTES, 2001), portanto, não poderíamos nos referir a eles para discutir o conhecimento, sem antes analisar as estruturas fundamentais do corpo.

O corpo para Sartre tem por caráter particular o fato de ser conhecido pelo outro: Pois o corpo como extensão dá-se a conhecer como corpo dos outros a nós e os outros ao nosso, e o essencial do que sabemos do nosso corpo, resulta do modo como os outros nos observam, seja na forma de linguagem ou de expressões. A natureza do corpo remete-nos para fora, os sentidos estão para fora como um outro modo de existência tão importante como a transcendência abstrata, por isso, minha percepção do meu corpo, nunca será algo interior de mim para mim, mas, neste paradigma, uma observação da consciência que tenho de mim, como um olho fora do meu corpo.

Com efeito, meu corpo, tal como é para mim, não me parece no meio do mundo. Sem dúvida, pude ver a mim mesmo durante uma radioscopia: a imagem de minhas vértebras em uma tela. Mas eu estava, precisamente constituído, como um isto entre istos, e somente através de um raciocínio podia retomar aquele corpo como o meu: ele era muito mais uma propriedade para mim do que meu ser (SARTRE, 1943. p. 386. Trad. nossa).

A respeito do conhecimento, já destacamos características epistemológicas que ilustram, de modo seguro, sua presença na investigação de Sartre. Entretanto, a sua estrutura só poderá ser pensada pelo método fenomenológico de investigação que é o método que Sartre eleva à compreensão do Para-si. Com isso, indicamos o conceito formal de existência, para sublinhar que o Para-si existe e o conhecimento que passa por ele existe também (HEIDEGGER, 1927).

Ademais, o conteúdo do Para-si é a consciência que sempre somos fora do ser existente. O Para-si existe, e até seu desaparecimento, sempre existirá, num modo mesmo de consciência fora de si. O conhecimento, entretanto, refere-se às determinações do ser Para-si, todavia, deve agora ser visto e compreendido a partir da consciência, com base na constituição ontológica, que designamos de consciência como algo que não é, mas faz-se como um ser-no-mundo. O ponto de partida da analítica que realizamos aqui, consiste em interpelar sobre a constituição do conhecimento.

A expressão conhecimento, já nas últimas linhas da segunda parte de *O Ser e o Nada*, refere-se como uma revelação do mundo ao Para-si nos limites do mesmo (SARTRE, 2003). Admite-se ainda que o conhecimento pertence ao Para-si, mas acrescenta-se a isso que há um ser deste conhecimento que, entretanto, pode ser captado - não em absoluto - pelo Para-si. Pois o que ocorre de fato é que o conhecimento se torna uma medida do ser do Para-si, no momento em que o Para-si se relaciona com ele. Desta forma, o conhecimento torna-se a presença do ser ao Para-si, onde o Para-si é a presença do nada que se apresenta como essa presença, no sentido de ser ele mesmo criador e criatura do que está a conhecer.

Para Simeão Sass, Sartre retoma o tema do solipsismo na sua clássica fórmula: "fora de mim, nada existe" (SASS, 2011), justamente, com intenção de estruturar a sua epistemologia. Deste modo, para superar o solipsismo nesta cadeia complexa que envolve o Para-si, a consciência e a ipseidade, Sartre precisa buscar na existência, outra

consciência fora do ser, para obter conhecimento dos conceitos e fenômenos apresentados ao Para-si. Essa outra consciência, contudo, é o Outro, quando o Outro é descoberto na existência como modo de presença consciente tão importante para o conhecimento do Para-si como do Em-si. Mas agora será necessário abordar o estudo da estrutura de ser-Para-si e ser-Para-outro numa perspectiva estritamente epistemológica, pois o conhecimento e a realidade humana em Sartre, dar-se num único e mesmo surgimento, que devemos investigar com certo cuidado.

Se chegarmos a explicitar, portanto, as estruturas de nossas relações mais primitivas com o outro-no-mundo, teremos concluído a nossa tarefa; com efeito, interrogávamo-nos, no início deste trabalho, sobre as relações entre o Para-si e o Em-si; mas agora sabemos que nossa tarefa é mais complexa: há a relação entre o Para-si e o Em-si em presença do outro. Quando houvermos descrito esse fato concreto, estaremos em condições de tirar conclusões sobre as relações fundamentais entre esses três modos de ser e talvez possamos tentar uma teoria metafísica do ser em geral (SARTRE, 2003. p. 451).

I.7 - Conhecimento e Pessoa

A formulação de que "a realidade humana é Para-si" (Sartre, 2003. p. 289), não diz tudo do ponto de vista epistemológico, enquanto essa realidade permanecer indeterminada no ser do Para-si. É que, em sua possibilidade, a realidade humana também funda-se na constituição existencial do outro. Sartre descreve o clássico exemplo da vergonha, como uma estrutura primeira do Para-si diante do outro:

Acabo de cometer um gesto desastrado ou vulgar: alguém estava ali e me viu. Constato subitamente toda a vulgaridade de meu gesto e sinto vergonha. Decerto, minha vergonha não é reflexiva, pois a presença do outro à minha consciência, ainda que à maneira de um catalisador, é incompatível com a atitude reflexiva: no campo da minha reflexão, só posso encontrar a consciência que é minha. O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao outro. E, pela aparição mesmo do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao outro (SARTRE, 2003. p. 290).

A formulação, "sem sair de nossa atitude de descrição reflexiva" (SARTRE, 2003. p. 289), é, do ponto de vista fenomenológico, um problema, que, para resolvê-lo será para Sartre imprescindível, primeiro, definir um método de conhecimento. O que

ele o faz em *O Ser e o Nada* é considerar em concomitante a realidade empírica do outro e o seu método de conhecimento. Com efeito, na própria estrutura do Para-si, a constituição do método é, desde sempre, de alguma maneira, conhecimento. Conhecimento que vai ser alargado e problematizado com a presença do outro: "A vergonha em sua estrutura primeira é vergonha diante do outro". (SARTRE, 1943. p. 311).

Ademais, porque o ser é de início compreendido pela descrição reflexiva, apoiando-se na epistemologia, Sartre tenta compreender esta relação entre o ser-Para-si e o ser-Para-Outro, com o método de análise da fenomenologia, que se baseia num método fenomenológico de investigação que expressa-se na formulação do voltar-se às coisas em si mesmas (HEIDEGGER, 2008). Com efeito, a fenomenologia, seria, portanto, a ciência dos fenómenos possíveis a uma maneira de conhecer do Para-si. E a presença a partir do Para-si, guarda os sinais da relação entre ser-Para-si, ser-Para-outro e ser-no-mundo, evocando o conhecimento ora por intuição, ora por dedução, e, epistemologicamente, por descrição reflexiva, que em nada se parece com a reflexão interior da espiritualidade, pois descrição reflexiva para Sartre equivale a descrição conscienciosa dos fenómenos do Para-si que nos remete ao conhecimento de si (LAWLER, 2010).

Sartre admite que o corpo faz parte da realidade humana, como uma de suas estruturas. Em discussão com os realistas (SARTRE, 1943), ele afirma a posição que toda referência ao corpo é um voltar a si em paradoxo com o outro, como uma consciência análoga a si. A aparição do outro requer para Sartre uma experiência de formas organizadas que remetem o Para-si a uma situação de unidade sintética, com vontade, experiência e contacto com outros Para-sis iguais a si, mas, entretanto, improváveis por também não possuírem essências. Com isso, vejamos melhor, o outro, a partir do que Sartre o chama na forma de "consciência que me é estranha" (SARTRE, 1943. p. 315).

Contudo, a hipótese epistémica de Jean-Paul Sartre, remete-o à analogia com o que sei de mim mesmo, ora pela experiência que nos ensina a decifrar, por exemplo, a súbita coloração de um rosto como prenúncio de fúria. Ora, como simples *percipi*, ou seja, objeto, cuja existência é medida pelo conhecimento que temos dela (SARTRE, 1943). Todavia, ao pensarmos o corpo como uma extensão da realidade que atua como

uma substancialidade auto pensante, ou pura representação, é o que Sartre vai tentar responder afirmando:

A percepção do objeto-outro remete a um sistema coerente de representações, e esse sistema não é o meu. Isso significa que o outro, não é na minha experiência um fenómeno que remeta à minha experiência, mas refere-se por princípio a fenómenos situados diante de toda experiência possível para mim. E, decerto, o conceito de outro permite descobertas e previsões no âmago de meu sistema de representações, uma compreensão da trama dos fenómenos: graças à hipótese dos outros eu posso prever esse gesto a partir desta expressão (SARTRE, 1943. p. 319. Trad. nossa).

O conceito de outro em Sartre, não é puro instrumental teórico, ao contrário, já que certas categorias de fenómeno parecem existir somente para o sujeito, também o sujeito cognoscente encara diante de si, frequentemente através da sua experiência, as moções do outro, as ideias do outro, as vontades do outro, a pessoa do outro. E isso porque o outro não é somente um fenómeno, mas também a percepção e a presença. E com isso o sujeito encara o outro enquanto um sistema de conexões e vivências inatingíveis onde o sujeito da reflexão figura como um objeto entre outros diante de um outro (SARTRE, 1943).

Por conseguinte, para o Para-si o Outro é um ente que escapa ao mundo e torna-se diferente das leis do Em-si, não deixando de ser para o sujeito pensante um objeto de percepção. Decerto, ideias como a de mundo, segundo Sartre, escapam, também por princípio à experiência do Para-si, pois essas ideias e suas abrangências só têm sentido em si mesmas; já o Outro, ao contrário, se apresenta como negação radical da existência do Para-si, já que o Outro é aquele para quem o Para-si é, não como sujeito, mas como objeto (SARTRE, 1943).

Com isso, o sujeito do conhecimento, para Sartre, esforça-se para agir como coisa que inverte sua característica de sujeito para se determinar como objeto. Assim, o Outro na perspectiva de Sartre, sozinho, não pode ser considerado um conceito regulador de conhecimento, mas um ser real cujo posicionamento une uma comunicação extra empírica entre as consciências do sujeito primário e seu outro.

O Outro apresenta-se como negação radical de minha presença, já que é aquele para quem eu sou, não sujeito, mas objeto. Portanto, como sujeito de conhecimento, esforço-me para determinar como objeto o sujeito que nega meu caráter de sujeito e determina-me como objeto (SARTRE, 1943. p. 321).

Na origem epistemológica dos enigmas do Outro existe uma meditação de Sartre, de que o Outro, com efeito, é uma consciência oposta, como um eu que não sou eu. E por esta equação, Sartre capta uma negatividade como alicerce constituinte do ser-Outro. Essa negatividade traz consigo uma grave consequência que está na relação entre o ser do sujeito e o ser do Outro à maneira da exterioridade.

Por conseguinte, o único momento em que o Outro não se deixa revelar ao sujeito é apresentando-se como objeto à consciência cognitiva. O Outro, contudo, passa a ser uma imagem, uma imagem diferente daquela que a teoria do conhecimento de Descartes procura rejeitar, pois somente a teoria do conhecimento a partir da fenomenologia vê na imagem, uma testemunha exterior ao mesmo tempo a si e ao mesmo tempo ao Outro.

Para Sartre a exterioridade do Outro é o que se pode obter em epistemologia, já que sua interioridade se exterioriza em jogos de linguagem (WITTGENSTEIN, 2015). No ensaio sobre *A Imaginação*, Sartre começa por aperceber-se de sua mesa e como Russell em *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*: esclarece que as coisas, como a mesa, citada por ambos os filósofos, são coisas imediatamente conhecidas, exatamente como elas são, o que se modifica é o conhecimento direto dado pelos sentidos e o conhecimento indireto da memória. E é na memória que, segundo Sartre, se dá o imaginário. E já na introdução do ensaio sobre *A Imaginação* demonstra a tese do Em-si e do Para-si, que longamente desenvolverá nos trabalhos seguintes, para afirmar que em nenhum outro caso a consciência poderia ser um objeto Em-si, já que seu modo de ser é precisamente ser Para-si (SARTRE, 1969). E a exterioridade, existe Em-si e em imagem diante do Para-si, que se dá na existência como coisa a si e imagem. Mas a exterioridade fica um pouco mais complexa, quando Sartre, ainda em *A Imaginação* refere-se à metafísica Epicurista, que fez da imagem uma cópia da coisa, como uma teoria do simulacro que consistia em invólucros, como se a imagem fosse a coisa-mesma do Em-si. Com efeito, Sartre reconhece que a imagem e a coisa não são a mesma coisa e embora a imagem não exista sem a coisa, nem por isso tem de ser essa coisa em existência, como uma essência emprestada. Deste modo, a existência enquanto

imagem pode até ser entendida com imagem-coisa, que Sartre vai tentar definir começando por examinar Descartes (SARTRE, 1969).

Para Sartre, Descartes rompe com a tradição Escolástica, separando mecanicismo e pensamento, para ficar o corpo inteiramente enquadrado no horizonte mecânico e a imagem à coisa física, enquadrada num produto de ações dos corpos exteriores sobre o nosso corpo, por intermédio dos sentidos e dos nervos (SARTRE, 1969).

Segundo o entendimento de Sartre, Descartes ainda prega que a imagem por ser materialmente gravada no cérebro é objeto gravado exatamente no limite da exterioridade. O entendimento dá-nos a consciência da imagem. Imagem e conhecimento para Descartes não são a mesma coisa, porém são inseparáveis (SARTRE, 1969).

É citando Leibnez que Sartre afirma ainda em *A Imaginação*, que, a qualidade não é a quantidade, pois para Leibnez não existe representatividade natural de um reino da coisa por outro reino da imagem. Deste modo, sempre haverá uma construção do espírito para admitir essa presença de relações equivalentes. E Sartre diz que Leibniz erra ao considerar a imagem como uma existência do dado imediato da consciência. E é aí que entra Hume, onde para ele, no espírito, só existe impressões e cópias destas impressões que são as ideias (SARTRE, 1969).

Sartre, citando Hume, supõe a noção do inconsciente, onde as ideias são objetos internos do pensamento e estão no espírito, mas não são todas captadas. Sartre em *A Imaginação* fala também das considerações que tratam somente da existência das coisas: onde estas mesmas coisas penetram em relação umas com as outras forjando uma unidade, a consciência. E a imagem como uma coisa, somente o será enquanto mantém com outras coisas um certo modo de relação.

Desta feita, para Sartre, Descartes considerava a um só tempo a imagem e o pensamento sem imagem. Hume ficava apenas com a imagem, mas sem o pensamento (SARTRE, 1969). E as verdades contingentes de Leibniz, segundo Sartre, são verdades necessárias (SARTRE, 2003).

Sartre, emblematicamente, queria descrever em *A Imaginação*, um arrazoado sobre o que ele chamou de três grandes correntes da teoria do conhecimento, referindo-

se a Descartes, Hume e Leibniz. Segundo Sartre, deram a mesma solução para o problema da imagem, ou seja, que a imagem mantém uma estrutura idêntica à coisa e continua a ser coisa. Pois só as suas relações com o pensamento se modificam, e sua existência como objeto e como existência, enquanto representação, constata-se, seguindo o desenvolvimento dessas três correntes epistemológicas, que são as únicas possíveis, desde que se aceite o postulado de que a imagem nada mais é que uma coisa. E que todas as coisas são igualmente possíveis, igualmente defeituosas, enquanto imagens (SARTRE, 1969).

Sartre, ainda escreve em *A Imaginação* que, o problema da imagem, gera um abismo entre o imaginário e a sensação real produzida por um objeto presente. Referendando Girard e Binet, ele diz que a ideia de ciência no século XX foi intimamente ligada à ideia de determinismo e de mecanicismo, que se distanciam das análises que levam aos fatos, pois, para Sartre, os nossos conhecimentos são fatos (SARTRE, 1969).

E a psicologia torna-se a ciência dos fatos: sensações, ideias, recordações, premonições, movimento físico. E a tarefa de toda epistemologia vai de encontro à escolha dos fatos importantes, significativos, circunstanciais e minuciosos da observação exterior. O objetivo dessa epistemologia está em saber quais são os elementos da observação exterior e de que modo e em quais circunstâncias se encontram e quais os efeitos destas combinações (SARTRE, 1969).

Não muito longe de aprofundar a questão da imagem como representação de objeto do conhecimento, Sartre diz em *A Imaginação* que toda a matéria, suscetível de ser explorada pelo conhecimento, é de origem sensorial e imaginativa, e volta a confirmar estas conclusões em *O Ser e o Nada*, justamente quando tratava do problema do outro, da exterioridade e da imagem:

Portanto, o outro não poderia ser para mim mais do que uma imagem, ainda que, por outro lado, toda a teoria do conhecimento que construí procure rejeitar esta noção de imagem; e somente uma testemunha exterior ao mesmo tempo a si mesmo e ao outro poderia comparar a imagem com o modelo e decidir se é verdadeira. Esta testemunha, por outro lado, para ser autorizada, não deveria estar, por sua vez, em uma relação de exterioridade para comigo e o outro, caso contrário iria conhecer-nos somente por imagens. Seria necessário que, na unidade ek-stática de seu ser estivesse ao mesmo tempo aqui, sobre mim, como negação interna de mim mesmo, e lá,

sobre o outro, como negação interna do outro (SARTRE, 1943. p. 325. Trad. nossa).

Pela releitura atenta de *O Ser e o Nada*, observa-se que Sartre está seguro de que encontrou uma teoria do conhecimento. Não totalmente sua, mas em participação com a tradição filosófica. A descoberta e apresentação do Para-si como presença a si é o primeiro movimento dessa teoria do conhecimento. O segundo movimento está na ipseidade; "onde o meu possível se reflete sobre a minha consciência e a determina como aquilo que é" (SARTRE, 2003. p. 156).

Todavia, na ipseidade é que se dá o derradeiro aspeto da pessoa e o termo pessoa ganha amplidão na teoria sartriana e neste aspeto, pessoa, quer dizer um conjunto epistemológico do que Sartre entende por Para-si e ipseidade. Pessoa, contudo, não é um adjetivo da ipseidade, mas um modo de ser ainda mais complexo que envolve Para-si, consciência e ipseidade.

Iipseidade é um termo emprestado da escolástica, Abbagnano o atribui a Duns Scot, o que tem equivalência diante das leituras que se faz de Heidegger e Sartre, pois ambos, referem-se em *Ser e Tempo* e *O Ser e o Nada* às questões filosóficas de Duns Scot e sem sombra de dúvidas apropriam-se de algumas de suas teses e vocabulário.

Iipseidade vem do radical latino *ipse*, equivalente ao grego "*autós*" quando em designação de "o próprio", "em pessoa", ou seja, pronome reflexivo, que significa o-si-mesmo, que tanto pode ocupar a função de sujeito como de objeto. Iipseidade é uma palavra latina de origem grega que na tradução da Escolástica significa a singularidade mais profunda do indivíduo. O termo ipseidade tem uma tradição filosófica que corresponde a uma interpretação da pessoa melhor que o termo *self*.

Segundo Sartre, para explicar complicações epistemológicas da ontologia profunda, o termo ipseidade está mais apurado filosoficamente que o termo *self* (DUNS SCOT, 1993). Com efeito, em Sartre, ipseidade é um si-mesmo pleno, cosmicamente relacional e com o ser-lá, no tempo, apontando teleologicamente para o seu nada. É um si-mesmo fruto da consciência e um método de investigação epistemológico que permite a Sartre visualizar melhor os elementos de construção da pessoa ontológica.

Sartre, contudo, mais se preocupa em aplicar filosoficamente o termo ipseidade do que investigar o seu percurso linguístico pela tradição filosófica. Assim sendo,

ipseidade, embora faça parte da reflexão de outros filósofos, em Sartre, traz uma reflexão de uma lógica subjetiva, que está lançada como uma maneira de ser, em construção de si mesma e construindo-se em abertura ao futuro, que já não é mais singularidade pura, mas, e, sobretudo, pluralidade. Essa pluralidade de aparecimentos epistêmico-ontológicos: Para-si e Consciência. Assim, Ipseidade é em parte o que Sartre chama de Pessoa (SARTRE, 1994).

O termo Pessoa, como denominação ontológica do ser humano, apresenta-se como um conceito adequado para a epistemologia sartriana, pois em detrimento do termo *self* abre clarões etimológicos existenciais de maior radicalidade, conforme o existencialismo, que concorda com a indeterminação do ser, que é o ser da Pessoa.

Do radical latino *persona*, de onde derivam máscara, personalidade. Sartre retira a sua palavra fundamental, Pessoa, para expressar com referencial ontológico a qualidade do ser que ele coloca em questão com sua epistemologia a perpassar o Para-si, a consciência e a ipseidade.

Assim, desde que surge, a consciência, pelo puro movimento nadificador da reflexão, faz-se pessoal: pois o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego - que não passa do signo da personalidade -, mas o fato de existir para si como presença a si (SARTRE, 2003. p. 156).

Ademais, a palavra Pessoa remete Sartre não só à teoria do conhecimento, mas supõe também uma expressão de conteúdo transcendente a epistemologia acadêmica para expressar-se filosoficamente nas artes, no cinema, na literatura, no teatro e na vida engajada pela comunicação social.

Com a defesa de Jean Genet e outras personalidades de personificação indeterminada, em sua obra literária, Sartre tenta transcender o termo moral de indivíduo, aquele que não se divide em contradições fundamentais, como acreditavam Leucipo e Demócrito, para o termo pessoa, aquele que não se determina (LAERTIOS, 2008).

Essa transcendência do conceito de indivíduo epistemológico alinhado aos fragmentos pré-socráticos, para o conceito de pessoa, perde em profundidade conceitual, mas ganha elementos didáticos de evidente importância na obra sartriana. Por meio da transferência do conceito de indivíduo-objeto para o conceito de sujeito-pessoa, no campo teórico, a análise de Sartre pode exprimir-se com mais comunicação

seus principais argumentos epistemológicos e sua abrangência filosófica do termo Pessoa.

Os exemplos de Sartre também são elementos constitutivos de sua epistemologia. O método de investigação, ao que parece, como foi delineado em *O Imaginário*, apreende o ser dos fenômenos a fim de explicá-los. A tarefa desta epistemologia refere-se à fenomenologia, que permanece em suspense caso se queira recorrer às fenomenologias históricas ou às especulações congêneres. Assim sendo, segundo a pesquisa sartriana em *O Ser e o Nada*, o termo fenomenologia é utilizado em sentido amplo e não se pode seguir o itinerário das pesquisas da história das fenomenologias para entender o que Sartre quer da fenomenologia como método.

Ao nível de conceito, o uso do termo Pessoa, para o método fenomenológico de Sartre, não visa designar uma determinada adjacência dentre outras. Não se pretende, de forma alguma, cumprir a tarefa de uma dada palavra para substituir o Para-si. Ao contrário, é a partir da necessidade real das questões envolventes à Pessoa que, em todo caso, uma epistemologia pode ser elaborada a partir desta palavra e de encontro ao Para-si.

Com efeito, a questão diretriz sobre o sentido do conceito Pessoa, nesta investigação, encontra-se dentro de uma questão fundamental da filosofia sartriana. Que é a questão de se tratar o conhecimento de si pela via fenomenológica. Isso, porém, não significa que esta nossa investigação prescreva uma especulação apenas ontológica. Pois, enquanto se compreender o conhecimento de si, a fenomenologia será para Sartre um instrumento de pesquisa e caracterizará os objetos reais da investigação filosófica ao seu modo, como eles o são. Neste ponto, o conceito de método e fenomenologia quanto mais abrangentes se denominarem numa discussão, tanto mais epistemológicos se tornarão e tanto mais se afastarão do que chamamos de artifícios teóricos metafísicos, tão numerosos em literaturas sartrianas de movimento secundário.

O termo, movimento secundário, exprime uma tendência que se formula nas expressões desordenadas e soltas do contexto da filosofia sartriana. Por oposição às construções deste género, admitimos uma epistemologia na obra *O Ser e o Nada* que em oposição às pseudoquestões, apresenta-se como um problema ao todo do conjunto da obra sartriana, que reflete sobre o si dentro de um método, nem sempre explícito, por tratar-se também de ontologia.

Contudo, poder-se-ia objetar que, exprimir conceitos sobre liberdade, moral, psicologia, sem apresentar os elementos epistemológicos desta tarefa, seria, de fato, um assumir não de perto, o esclarecimento dos objetivos centrais do tratado sartriano. Com isso, vamos expor apenas uma concepção epistémico-ontológica que nos possibilite entrar com mais cuidado nos problemas ontológicos que Sartre vislumbra filosofar.

Essa concepção epistémico-ontológica remontar-nos-á a étimos exteriores à obra de Sartre, no que respeita à sua formulação, à sua epistemologia (ainda pouco estudada) e psicologia. Termos que num limiar sartriano também podem ser traduzidos por ontologias, que vamos expor numa concepção preliminar da epistemologia sartriana, para se chegar ao conhecimento resultante dessa composição.

I.8 - A concepção epistémico-ontológica

Não há clareza sobre a primeira aparição do termo epistemologia. O conceito epistemológico aparece de modo relativamente frequente nos Tópicos de Aristóteles e nos Diálogos de Platão (PLATÃO, 2014). Com o termo epistemologia Aristóteles compreende um método que permite ter acesso às verdades da *físis*, desde a observação de fenómenos dados na natureza até à explicação dos fenómenos que aparecem a partir de suas causas (ARISTÓTELES, 2007). Heidegger projeta uma epistemologia como doutrina das aparências, que deve distinguir a verdade das coisas da verdade do ser. E desde a filosofia antiga (Platão, Aristóteles) fala-se de conhecimento das coisas (física) e conhecimento do ser (metafísica). Contudo, para Heidegger, a arrancada para a interpretação do ser, dá-se no solo da ontologia ao dizer que o conceito de ser é o mais obscuro e que a questão do ser encontra em Aristóteles uma epistemologia que, embora dependente da ontologia de Platão, colocou o conceito de ser numa nova base, ao dizer que em metafísica o ser é o conceito mais universal, ou seja, indefinível e por isso mesmo diferente do ente (HEIDEGGER, 2008).

Heidegger ainda afirma que no âmbito dos conceitos, seria duvidoso recorrer à evidência para justificar uma ontologia a desenvolver um método sem a investigação do ser pelo próprio ser, ou seja, o questionamento do ser, que é o objeto de análise, pelo ser

que é *stimmung*¹⁷ que, procura o sentido do ser, e se compreenderia como o tudo que entendemos, com o que nos comportamos e ainda com o que nós mesmos somos para daí chegar àquilo que é e como é, o ser. Que na realidade é o *vorhandenheit*, dado simples, no teor e recurso, no valor e validade, na presença e no haver. Esse ser que cada um é e que, entre outros, possui em seu ser a possibilidade de questionar, Heidegger designa-o como *Dasein* (HEIDEGGER, 2008), e Sartre como *Pour-soi* (SARTRE, 1943).

O campo de abrangência que investiga como método a tese de Sartre sobre o conhecimento de si é o que denominamos de concepção epistêmico-ontológico. Desta concepção, um conceito não domina o outro, pois o jogo do conhecimento que se joga no si, com constante crescimento a percepção, pode esposar o programa de união entre epistemologia e ontologia, aparentemente diferentes, mas, como empreendimento filosófico do existencialismo, não hesitam em caminharem juntos na reflexão de uma aventura chamada conhecimento de si.

Segundo Sartre, Heidegger tirou partido das meditações de Husserl e Hegel para elaborar o seu *Dasein* como método epistemológico para sua ontologia; mas não sem antes se compenetrar profundamente na aparição do seu *Dasein*. Ainda segundo Sartre, Heidegger precisou estabelecer mais por menores sobre o ser-no-mundo e ser-si-mesmo-com-os-outros e a imagem empírica, para esclarecer melhor o ponto epistemológico da sua ontologia, que não é a ontologia do conflito, mas da *sorge*, que é o fragmento da colaboração originária da integração do si consigo mesmo. Seguindo neste mesmo paradigma, Sartre compara a relação do eu do si consigo mesmo e com o eu do outro, como a relação de uma equipa de remo, que primordialmente não tem sua razão de ser pela competição, mas fundamentalmente pela colaboração integrada da existência em comum:

A relação originária entre o outro e a consciência não é do você e eu, e sim de nós; e o ser-com heideggeriano não é a posição clara e distinta de um indivíduo frente a outro indivíduo, não é o conhecimento, e sim a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros (SARTRE, 2003. p. 319).

¹⁷ Termo alemão que segundo Sartre é intraduzível, mas que podemos chamar de coexistência de consciência.

Já a aparição do outro como consciência e negação da consciência de si, reflete sobre "um ser que encerra em seu ser o ser do outro" (SARTRE, 2003. p. 319). E, considera que o ser-com pelo ser-para permanece como uma afirmação do ser-para-si. Certamente, Sartre não nega, como Heidegger não negará que somos o ser pelo qual há o ser. E diz Sartre que o ser pelo qual há uma realidade humana é o Para-si, que sem cair no solipsismo faz dessa realidade humana um ser-no-mundo-com-o-outro onde acha-se também o outro no-mundo-comigo como fundamento livre de uma existência e suas próprias possibilidades.

Assim, podemos constituir um mundo como ser-com captado a partir de meu ser com pura existência fundamentada em meu Para-si, que não garante a prova da existência do outro, nem do mundo, mas se relaciona com estes "istos" (SARTRE, 2003) a partir de si, sem contudo estar dentro de si ao modo do ego, mas em Para-si, como uma interioridade exteriorizada num fora-de-si-rumo-a-si (SARTRE, 2003).

Sartre acusa Heidegger de fazer uma fuga desse fora de si, como unidade *a priori* de seu ser, isolando-o de modo tão inegável quanto à reflexão sobre as condições *a priori* de nossa experiência. Mas, o que se encontra nesta fuga fora de si é o próprio si como uma fuga de si rumo a si, e o mundo aparece como pura distância de si a si.

Com efeito, para legitimar uma tese da existência do outro, Sartre vai afirmar que nós só podemos encontrar o outro, mas não o constituímos (SARTRE, 2003). Esse encontro remete Sartre a um desacordo com algumas correntes heideggerianas, que encerram uma natureza segura do ser do outro e de sua relação de ser com o ser do sujeito, pois para Heidegger a existência do outro não é uma conjuntura ficcional, mas existe e se explica pelas estruturas do alcance direto do *Dasein* (HEIDEGGER, 2008).

Contudo, a partir do esquema epistemológico do olhar é que Sartre vai refutar Heidegger, acerca de um método ontológico do Outro. Decerto, esta relação sem distância entre o Outro e o *Dasein*, que Heidegger introduz na sua analítica, é o que Sartre vai refutar em *O Ser e o Nada*, pois para Sartre, o Outro, não deixa de ser objeto para o sujeito, mas a sua aparição, entre outros objetos, é o que se denomina por presença de um ser de consciência no universo do sujeito. O outro, contudo, é a permanente fuga do sujeito no objeto como um objeto-outro que rumo a um elemento que escapa, como objeto a certa distância de si, escapando-se na medida em que estende à sua volta suas próprias lonjuras.

O outro é, nesse plano, um objeto do mundo que se deixa definir pelo mundo. Mas esta relação de fuga e ausência do mundo com relação a mim é apenas provável. Se é ela que define a objetividade do outro, então a qual presença original do outro poderá referir-se? Podemos responder logo: se o outro-objeto se define em conexão com o mundo como o objeto que vê o que vejo, a minha conexão fundamental com o outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de ser visto pelo outro. É na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito (SARTRE, 2003. p. 331).

Com efeito, esta revelação do Outro ao Para-si pode resultar no fato de que o universo do sujeito é objeto para o objeto-outro, como se a percepção do outro como um olhar viesse sobre si como todo o olhar endereçado, fazendo com que o meu ser no mundo se modifique, e por este olhar, capte imediatamente um mediador que me remeta a mim mesmo.

Eis que oiço passos no corredor: alguém me olha. Que significa isso? Fui de súbito atingido em meu ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas - modificações que posso captar e determinar conceitualmente por meio do *cogito* reflexivo (...) eu me vejo porque alguém me vê (SARTRE, 2003. p. 335).

Assim, o ser-Para-outro sartriano só pode ser se é-tendo-sido, ou seja, como "o ser que é o que é e é o que não é" (SARTRE, 2003. p. 383). Significa que ser-Para-outro, quer dizer também, ser para seu próprio nada, pois o aparecimento de outras consciências semelhantes ao sujeito, não pode ser um fato primordial que nos remeta à originalidade do Si. Com efeito, para Sartre, o Si e o Outro, só são provados pela objetividade que os impera. Essa objetividade está no corpo que Sartre longamente vai percorrer e epistemologicamente delinear como fenômeno extenso da liberdade.

Contudo, a exposição de Heidegger sobre o outro constitui um experimento com evidências complexas. Sartre vai reagir a estas análises ao dizer que o outro pode existir para nós de duas formas: como Outro ontológico e como Outro epistemológico, pois, se experimentarmos o Outro com evidência, como quer a ontologia, não o podemos conhecer à maneira de uma cissiparidade reflexiva, logo, se o conhecermos e atuarmos sobre ele, como quer a epistemologia, só o alcançaremos como ser-objeto e a sua existência provável no meio do mundo. Com efeito, a dupla possibilidade não gera síntese, e com este problema, a discussão sobre o conhecimento de si que passa pela

reflexão do Outro terá um novo elemento epistémico-ontológico, o corpo, que tentaremos analisar.

I.9 - O corpo

O corpo para Sartre guarda um problema de ordem epistemológica que ele vai tentar refletir em *O Ser e o Nada* por via de duas naturezas, ou seja, o corpo enquanto ser-Para-si e enquanto ser-Para-outro.

Numa síntese de tudo que já foi refletido por Sartre até *O Ser e o Nada*, ele lembra que um Para-si e o mundo não são como dois entes fechados:

O Para-si é, por si mesmo, relação com o mundo; negando-se como ser, faz com que haja um mundo, e, transcendendo esta negação rumo às suas próprias possibilidades, descobre os istos como coisas-utensílios. (SARTRE, 1943. p. 417. Trad. nossa).

Ainda segundo Sartre, é preciso compreender a contingência do Para-si e a contingência do mundo, pois o Para-si na forma de ser-aí é uma unidade indivisível do próprio corpo. Esse corpo para Sartre faz com que o Para-si se realize na sua própria individualização, pois consciência e corpo, na medida que o Para-si é no universo, propícia essa individualização, que é a facticidade do Para-si.

Na facticidade, o Para-si não pode ser Para-outro nem Para-o-mundo, ele pode ser somente Para-si, com toda a limitação da sua consciência. Esse Para-si revela e só pode revelar a si mesmo um mundo, mas não o mundo, mas um mundo possível de ser conhecido por este si do *cogito* reflexivo. O Para-si, contudo, é assegurado por uma perpétua contingência recuperada por ele que por conta própria a assimila sem a poder suprimir jamais.

Com efeito, o Para-si nunca encontrará em si mesmo ou no mundo, a justificação de sua totalidade, pois é somente no *cogito* reflexivo que o Para-si pode transcender-se, sem contudo, ser além de Para-si, já que o Para-si não é o seu próprio fundamento, pois o seu modo de ser é ser sem fundamento, pois a contingência original do Para-si é o nada (SARTRE, 1943).

Enquanto tal, o corpo e o Para-si estão numa unidade indissolúvel, pois segundo Sartre não convém dizer que o corpo é um Em-si do Para-si, pois ontologicamente "o corpo é uma característica necessária do Para-si" (SARTRE, 2003. p. 392). O corpo está ligado ao Para-si e ambos não são duas substâncias radicalmente distintas, mas, ao contrário, ambos se encontram necessariamente na estrutura constitutiva da ipseidade pelo fato de que todo Para-si tem um corpo e todo corpo humano tem um Para-si, ou seja, o corpo não se separa da situação do Para-si, e para a ipseidade existir, corpo e Para-si devem constituir-se como uma mesma realidade. Esta realidade, entretanto, diferencia-se do mundo inteiro justamente por causa desta singularidade (SARTRE, 2003).

Para Samuel Webb, ao entrarmos na Teoria do Conhecimento de Sartre, necessariamente haveremos de compreender o problema do corpo, pois se entendermos que o corpo não é para Sartre um anexo apenso do Para-si, saberemos como o próprio modo de ser da consciência no mundo, o centro do nosso campo de ação, não existe mais da mesma maneira como pensavam os estoicos e Descartes, ou seja, *res extensa* (corpo) *res cogitans* (consciência).

Ainda segundo Webb, a corporeidade sartriana não precisa pensar sobre si num movimento fora de si como o *cogito*, pois basta aderir ao pensamento com o Para-si que lhe é inseparável. Com efeito, a postura do ser não é dada em bruto, mas em espontaneidade pura e expressa algo de nós que pode se tornar o objeto de uma escolha.

Além disso, o nosso corpo está marcado pela consciência do nosso passado, da nossa classe, do nosso ambiente, da nossa cultura, em suma, da nossa situação no mundo. Pelo nosso corpo, diz Webb, nós estamos em situação diante dos outros e da nossa própria consciência que é o próprio ser do ser Para-si.

Para Sartre, nós somos alguém que vem de algum lugar, que vai em algum lugar, em tais relacionamentos, e não em todos. Antes de ser um ato, o corpo é um fato, onde desde o início estamos em situação, lançados em uma posição de fato que não escolhemos, mas a partir da qual agimos.

O que é originário na epistemologia de Sartre, segundo Webb, não é a postura contemplativa, nem a reflexão, mas a ação impensada. E como o nosso modo de existência é projetar-nos, ter que ser, ao invés de ser simplesmente, assumir uma

posição na existência que queremos ou não, significa estar em situação que é ao mesmo tempo a condição de nossas escolhas e suas ocasiões que as exigem (WEBB, 2017).

As condições mais abstratas e teóricas de Sartre, ainda segundo Webb, tem um significado existencial que procura epistemologicamente em *O Ser e o Nada* livrar-nos da vida interior, ou pelo menos dos estados que negam a epistemologia que nos leva a apreender o mundo a partir da expressão de nossa relação como Para-si (Webb, 2017). Pois, para Sartre, o corpo está por toda parte no mundo, mas o corpo é co-extensivo ao mundo e se expande integralmente pelas coisas concentrando-se no ponto que as coisas indicam, onde eu sou nos sentidos sensíveis aos objetos que me dão o conhecimento do aparecimento do Outro e dos objetos do mundo.

Com efeito, o corpo, como um centro de referências sensíveis, é isso para-além do que eu sou, enquanto imediatamente presente ao corpo ou aos objetos do mundo. O corpo, para Sartre, "é aquilo que transcendo rumo a uma combinação nova dos complexos e que terei de transcender perpetuamente" (SARTRE, 2003. p. 412). Pois, a transcendência indica que o corpo como centro e referência da presença imediata do Para-si, indica um inapreensível dado que é a condição necessária da ação.

Na ação o corpo define o ser e o determina também como ser utensílio entre outros seres utensílios, pois se assim não fosse, os fins que a epistemologia sartriana persegue se tornariam inalcançados, por ser o desejo puramente arbitrário, como se fosse suficiente desejar para obter, e se as regras definidas não determinassem o uso dos utensílios.

Sartre jamais poderia distinguir desejo e vontade, sonho de ação, nem o impossível da realidade. Contudo é pelo corpo que o projeto e a ação são possíveis, posto que, não basta conceber pela consciência para realizar, mas é preciso um corpo-utensílio que caracterize precisamente o corpo como instrumento que não se pode utilizar por meio de outro instrumento (SARTRE. 2003).

O Para-si, contudo, é um ato que pressupõe uma solução de contingência entre a conceção da consciência e a realização do corpo, ou seja, entre um pensamento abstrato e um pensamento técnico e concreto dirigido para o mundo dos utensílios. "A consciência não deixa de ter um corpo" (SARTRE, 2003. p. 426). Mas também não é algo fisiológico ao corpo, como a alma numa glândula pineal. O Para-si, contudo,

reflete-se nesta perpétua captação da consciência e do corpo. A captação, com efeito, é reflexão e sentidos.

Sobre os sentidos, Sartre vai dizer que os mesmos são coincidentes aos objetos e são contemporâneos às próprias coisas, como a nós revelam-se em perspectiva. Para Sartre, os sentidos representam simplesmente as coisas mesmas e não nascem antes das coisas para as fabricar, mas têm sua origem junto com as coisas.

Os objetos que as coisas do mundo indicam não são os mesmos objetos que formam o meu corpo, pois o que sou tem um corpo e este corpo não pode ser objeto para mim como o são os objetos do mundo, na medida que o meu corpo é o que sou (SARTRE, 1943). Assim, ao dizer que estou no mundo e tenho um corpo, Sartre diz que na conceção epistemológica, mundo e corpo são a mesma extensão para os sentidos.

Os sentidos para Sartre não são dados antes dos objetos sensíveis, são simultâneos. Os sentidos são para ele um modo de ser do corpo que apreende e capta objetos de forma circunstancial. Desse ponto de vista, os sentidos de forma alguma podem ser identificados com a subjetividade, pois se assim fosse, toda a Teoria do Conhecimento sartriana cairia no solipsismo.

Assim, como a vista não produz sensações visuais, tão pouco é afetada por raios luminosos, mas é a coleção de todos os objetos visíveis na medida que todas as relações objetivas e recíprocas entre estes se referem a certas grandezas e a certo centro de perspectiva. Desse ponto de vista, o sentido de modo algum pode ser identificado com a subjetividade (SARTRE, 2003. p. 403).

Para Sartre, é o surgimento do Para-si no universo que o faz existir existindo ao mesmo tempo o universo como uma totalidade dos objetos. E os sentidos como uma maneira objetiva com que se apresentam as qualidades das coisas, não de forma *a priori*, ou *a posteriori*, mas simultâneas.

Segundo Simeão Sass, o problema da totalidade acompanha o projeto do Para-si de encontrar um fim último para seu projeto de ser si mesmo. Com efeito, esse projeto, é irrealizável (SASS, 2011), pois o ponto de vista do Para-si sobre a totalidade necessita de um patamar externo de comprovação, já que o Para-si jamais poderá realizar um plano que transcenda o seu ser, pois ele não pode deixar de ser si mesmo para entrar na pluralidade de consciências e obter resultados de percepção diferentes do seu ser enquanto singularidade. Assim, para Sass, não se pode conceber qualquer ponto de vista

sobre a totalidade, sem o Para-si, mas, entretanto, a totalidade não tem somente o lado de fora e uma mesma forma de ser percebida. E a própria forma de ser observada sobre os sentidos de um Para-si é desprovida de significações absolutas, pois a sua realidade total é impossível ao conhecimento do Para-si.

Assim, ao expor o limite do conhecimento da totalidade, Sartre, epistemologicamente abandona Descartes, que, renunciava ao corpo para conhecê-lo e depois de conhecê-lo pelo pensamento (que é o princípio da certeza) pretendia conhecer o todo possível do seu intento.

Deste modo, considerando que aquele que pretende duvidar de tudo, não pode, no entanto, duvidar que existe, enquanto duvide, e que, o que assim raciocine, não podendo duvidar de si próprio, duvidando todavia de todo o resto, não é aquilo a que chamamos um corpo, mas sim aquilo a que chamamos alma ou pensamento, considere o ser, ou a existência de tal pensamento, como o primeiro princípio do qual deduzi muito claramente os seguintes: que há Deus, que é autor de tudo o que existe no mundo, e que, sendo a fonte da verdade, não criou o nosso entendimento de tal maneira que este se possa enganar no juízo que faz das coisas e de que tem uma percepção muito clara e muito precisa. (DESCARTES, 1998. p. 34).

E diz Sartre:

Renunciamos à ideia de nos dotar primeiro de um corpo para estudar depois à maneira como captamos ou modificamos o mundo através dele. Ao contrário, estabelecemos como fundamento da revelação do corpo como tal a nossa relação originária com o mundo, ou seja, o nosso próprio surgimento no meio do ser. Longe de ser o corpo primeiro para nós e aquilo que nos revela as coisas, são as coisas-utensílios que, em sua aparição originária, nos indicam o nosso corpo. O corpo não é uma tela entre as coisas e nós, mas manifesta somente a individualidade e a contingência de nossa relação originária com as coisas-utensílios. (SARTRE, 2003. p. 411).

Ora, em Descartes, o que se constitui pelo corpo é sempre em si mesmo o que se constitui por existência de forma autónoma. O corpo para Descartes assemelha-se a um corpo mecânico. Para o significado cartesiano de corpo, a identidade subjetiva o trespassa e o mesmo só existe pelo pensamento que é o fundamento dos princípios de toda a existência.

Entretanto, em Sartre, nenhuma imagem ôntica poderia conferir ao pensamento puro, como consciência, uma pré-existência sem o corpo. É preciso explicitar aqui com termos epistemológicos, esta inversão, já que Descartes tinha um método e um método é o que buscamos em Sartre para apresentar o corpo na medida em que a existência

constitui o fundamento e o princípio de seu ser-Para-si, de onde a constituição primordial do ser é abertura e subjetividade.

Para Descartes, a consciência é uma extensão de Deus. E compara o conhecimento a uma árvore cuja raiz é a metafísica, o tronco é a física e todos os outros membros desta árvore são todas as outras ciências que se sintetizam em três principais disciplinas: a medicina, a mecânica e a moral. Descartes completa este raciocínio dizendo: "entendo eu por moral a mais elevada e mais perfeita, a que, pressupondo inteiro conhecimento das outras ciências, vem a ser o último grau da sagesa" (DESCARTES. 1998).

Vale lembrar que para Descartes o conteúdo filosófico da Moral está bem próximo do que hoje, em muitos conceitos, entendemos por conteúdos epistêmicos da psicologia. Ora, também em *O Ser e o Nada*, a presença epistemológica da árvore de Descartes pode ser vislumbrada, pois na raiz dos problemas levantados por Sartre encontramos problemas de ordem metafísica, que vão ser discutidos pela fenomenologia que é o tronco epistemológico de *O Ser e o Nada*, que vai examinar os conteúdos existencialistas que, ao cabo, também se reduzem a três principais disciplinas: a fisiologia, a sociologia e a psicologia existencial. Sendo as três dimensões, tratadas num prisma ontológico.

Exploremos melhor esta temática tratando do corpo-para-outro e como as concepções de psicologia, fisiologia e sociologia em *O Ser e o Nada* são tratadas de forma ontológica. Com efeito, para Sartre "ser-aí é precisamente o corpo" (SARTRE, 2003. p. 441). Logo, o encontro com o outro que não alcança somente o outro, mas todas as relações sociais, existe, para o Para-si, como um choque que é uma revelação no vazio da existência do corpo próprio, lá fora, como um Em-si para o outro. Assim, o corpo fisiológico é dado meramente como o vivido puro e simples: esse vivido, em *O Ser e o Nada*, é um fato contingente e absoluto da existência do ser-aí. Um estar aí que não é somente um eu sou, mas também como ponto de vista a partir do outro, onde se encontra o fator social. Significa que o conjunto de sentidos do Para-si e dos Outros traçam uma facticidade pura, que Sartre chama de ser-Para-outro, onde ser-Para-si não chega como negação, nem aniquilamento do outro como objeto. Já na natureza fisiológica do corpo é preciso observar que esta mesma tem uma aparição como coisa-utensílio, que é um caso posterior à consciência e posterior à percepção do outro. Mas

nem por isso, posterior em ordem ontológica, mas posterior apenas em ordem psicológica:

Observações frequentes mostraram que a criança de dois meses não vê a sua mão como sendo sua mão. Olha para ela, e, se ela se afasta de seu campo visual, vira o rosto e procura-a com o olhar, como se não dependesse de si mesmo voltar a colocá-la ao alcance de sua vista. É por uma série de operações psicológicas e de síntese de identificação e reconhecimento que a criança chegará a estabelecer tabelas de referências entre o corpo-existido e o corpo-visto. (SARTRE, 2003. p. 449).

O clássico exemplo de Sartre sobre a criança de dois meses, que a partir do aprendizado sobre o corpo do outro é que vai perceber o seu próprio corpo, mostra que para Sartre, em situação cronológica, a percepção não é uma razão de fundamento ontológico. O seu método já encontrou um fundamento que é o Para-si, e o Para-si tem a sua origem no nada. Com efeito, essa criança que ainda não conhece seu corpo, contudo, tem um corpo e será a partir desse instrumento fisiológico, em ordem com a consciência adquirida e treinada pelo convívio social, que se dará a sua psicologia existencial que fundará sua ipseidade, ou seja, a existência enquanto corpo e consciência no meio do mundo.

I.10 - Ipseidade e Conhecimento

A questão da ipseidade em Sartre é paradigmaticamente formulada em termos epistemológicos, pois o problema da ipseidade tem grande importância para o conhecimento de si. Essa importância fundamental - entendida como sintetização - que descreve o ser humano como um novo paradigma de análise a partir do Para-si é o que Sartre vai chamar de ipseidade. Não obstante, Sartre é bastante polissêmico quando fala de ipseidade que para ele reúne toda atividade representativa e discursiva do ser, em dois termos fundamentais: a pessoa e a consciência.

Observa-se que o termo pessoa para Sartre, quer dizer uma totalidade que abrange todas as esferas do fenómeno da consciência em contacto com a sua singularidade. Já a palavra ipseidade sintetiza o que inclui a imaginação, os sonhos, o olhar, o corpo, a angústia, a autenticidade, a má-fé e todo o mais que reflexione a

consciência para a lisura da singularidade sem essência. Tal ipseidade leva-nos à impossibilidade de se definir o homem como um si de conhecimento universal e o sujeito como ser categorial de profundidade.

No entanto, no campo epistemológico, a ipseidade emerge na obra sartriana de maneira a analisar o desenvolvimento do conhecimento de si, a partir do Para-si no mundo. Partindo da constatação fenomenológica da consciência posicional e sua referência ao outro, Sartre remete à ipseidade o lugar da subjetividade última que não é interioridade, mas exterioridade abissal, no sentido de ser si mesma, com todos os paradoxos da singularidade existencialista.

No esquema sartriano a ipseidade depende do Para-si, pois é o Para-si quem a vai dotar de ser. O ser da ipseidade não possui *self*, nem interioridade porque é pura liberdade. Na medida em que reflexão classicamente refere-se a uma posição do *cogito* como um acesso imediato ao si, pelo pensamento, em Sartre, o si mesmo do sujeito enquanto ipseidade tem uma resposta diametralmente oposta ao *cogito*, pois no si, a ipseidade não está dentro do indivíduo humano, mas é um si mesmo no mundo, pela consciência que o atravessa.

Em *O Ser e o Nada*, o núcleo instantâneo do homem é a consciência, e essa, no seu modo de ser mostrou-se como Para-si. Com efeito, a consciência para Sartre descreve o que seja a ipseidade num circuito que jamais abandona a senda da descrição epistemológica, que mostra a realidade humana como fundamento do nada, no coração do ser, ou seja na ipseidade, que é presença fatural do Para-si que se perde na coisa do Em-si, onde a realidade humana se configura como única fonte de conhecimento, que orchestra o termo síntese de si pelo Para-si.

Para Levinas, a ipseidade é a subjetividade atravessada por uma alteridade não escondida, não determinada. Em Sartre essa equação se configura nas suas análises acerca do Outro.

Assim sendo, ao partir da revelação de que o outro como olhar, reconhece-se para o Para-si, como uma realidade inapreensível no modo mesmo de uma aquisição, logo o ser é possuído pelo olhar do outro como uma consciência possuída e possuidora.

Esse ser, no reconhecimento da objetividade dessa experiência, detém, por sua vez, a consciência de que o outro é para si aquele que roubou seu ser e, ao mesmo

tempo, aquele que faz com que haja um ser, que é o si da consciência afetada pela consciência do outro.

Assim, ao deter a compreensão desta estrutura, o ser entende-se como ipseidade que é a consciência de si tal como uma consciência contingente do outro, que é liberdade, mas não fundamento, na medida que este outro é na forma de livre transcendência, outra subjetividade que não a minha e que porém me determina.

Assim, o meu projeto de recuperação de mim, pela negação da determinação do outro, é fundamentalmente projeto de reabsorção do outro, que não significa negar o outro, mas entender que a alteridade, que me faz existir enquanto Em-si e me quer determinar pela sua objetividade, não incorpora em seu Para-si minha ipseidade, que para Sartre, não se trata de fazer desaparecer a objetividade, mas sim, de querer assimilar o outro enquanto outro-olhar, e não enquanto outro criador.

Em resumo, identifico-me totalmente com o meu ser-visto a fim de manter à minha frente a liberdade olhada do outro, e, como meu ser-objeto é a única reação possível entre eu e o outro, é somente este ser-objeto que pode servir-me de instrumento para operar a assimilação a mim da outra liberdade (SARTRE, 2003. p. 456).

Desta forma, num paradigma de conhecimento, o outro é para a ipseidade singular um elemento epistemológico fundamental, pois é no outro que a existência de si é confirmada, muito embora o outro não possa projetar em si uma unidade determinada, o seu olhar assimila-o e transcende o objeto em caráter de alteridade.

Contudo, a motivação para se projetar a identificação do outro ao eu está na projeção que a ipseidade faz na negação de ser o outro. Essa negação também aponta para a ipseidade, que torna a determinação do ser um ideal irrealizável, pois a ipseidade coloca-nos em conexão direta com a liberdade. E "é nesse sentido que o amor é um conflito" (SARTRE, 2003. p. 457), pois o ser livre do outro é fundamentalmente o ser livre do eu, mas precisamente esse eu da liberdade do outro é o que o amor modela e quer determinar, como outro ser, conferindo-lhe valores e suprimindo sua liberdade. No amor, segundo Sartre, o amante quer ser amado e tem do outro um puro desejo de posse. Posse que não se deseja física, mas posse da consciência do outro, do desejo do outro. O amor para Sartre é um desejo do desejo do outro, que procura determiná-lo,

extinguindo-lhe a liberdade. "É da liberdade do outro enquanto tal que nos queremos apoderar" (SARTRE, 2003. p. 457).

Com efeito, o amor não quer aprisionar o outro enquanto corpo, como faz o tirano, mas quer sua vontade, seu ser, seu querer só para ele. Ao contrário do tirano, o amor não quer dominar, mas sim ser dominado pelo querer do outro. E não quer converter-se em objeto de uma paixão transbordante e mecânica, mas, antes disso, o amor tem por desejo ser amado por uma liberdade, mas exige que esta liberdade não seja mais livre uma vez que o escolhe amar. Ele quer possuir automatismos como resultado de determinismos psicológicos. Em suma, o amor para Sartre, é a tentativa fracassada do sujeito de parar o curso do rio do ser. É o desejo teleológico das categorias transcendentais de sacramento e matrimônio. É o engano do ser que nega a ipseidade do outro e sua liberdade. É o impedimento da fluidez e da contingência. É o limite da exigência de ser total, quando o outro é a facticidade.

Ao captarmos a facticidade do amor como um limite de fato para o ser do Para-si no outro, somos impregnados de uma consciência a-romântica, pois a vontade que submete a liberdade do ser amado ao amante, não é a liberdade real, mas uma liberdade condicional. Essa condição de querer ser o absoluto do outro e deter a condição de liberdade da pessoa amada é uma condição, que se possível, colocaria o amante em segurança na consciência do amado. Entretanto, a consciência para Sartre não se determina, nem se subjugam (a não ser por má-fé) pelo desejo de outra consciência.

Sartre retoma em *O Ser e o Nada* aquela que é, segundo ele, a famosa descrição hegeliana das relações entre o amo e o escravo, para melhor descrever o que seria uma atitude para com o outro no paradigma do amor.

Com efeito, o que o amo hegeliano é para o escravo, o amante quer ser para o amado. Mas a analogia termina aqui, porque o amo em Hegel só exige lateralmente, e, por assim dizer, objetiva e implicitamente a liberdade do escravo. Já o amante exige antes de tudo, a liberdade subjetiva do amado, que é a sua ipseidade. Nesse sentido, se devo ser amado, quero ser uma escolha livre do outro (SARTRE, 2003).

Esse surgimento do amado deve ser uma livre escolha do amante. E, como o outro é fundamento de meu ser-objeto, dele exijo que o livre surgimento de seu ser tenha por fim único e absoluto a sua escolha de mim, ou seja, que tenha escolhido o ser para fundamentar minha objetividade e minha

facticidade. (SARTRE, 2003. p. 462).

Portanto, a partir destas reflexões sobre o amor, Sartre extrai o conceito de conflito, pois o amor daquele que ama, na medida que o seu amor é um empreendimento de totalização do si no outro, como um projeto de si mesmo que capta o amante como outro-objeto entre outros, ou seja, como o fundo de um universo que o transcende rumo a si.

O amado, para Sartre, é o objeto do olhar do amante que não o determina, muito embora a isso objetive. Com efeito, ao não se determinar como um ser do amante, o amado pode não querer amá-lo, ou não amá-lo como deseja o amante. Essa relação de querer ter e ser-si-mesmo é a ipseidade objetiva e objetivadora que nega o outro-objeto e nega o outro-objetivador originando o conflito.

A liberdade do amante, em seu próprio esforço para fazer-se amar pelo outro como objeto, aliena-se desaguando no corpo-Para-outro, ou seja, produz-se surgindo na existência com uma dimensão de fuga para o outro; é perpétua recusa de colocar-se como pura ipseidade, porque esta afirmação de si como si mesmo envolveria o desmoronar do outro como olhar e o surgir do outro-objeto, logo, um estado de coisas em que a própria possibilidade de ser amado desaparece, posto que o outro reduz-se à sua dimensão de objetividade. Tal recusa, portanto, constitui a liberdade enquanto dependente do outro, e o outro como subjetividade torna-se, de fato, limite inexcedível da liberdade do Para-si, meta e fim supremo do Para-si, na medida que detém a chave de seu ser (SARTRE, 2003. p. 468).

Essa recusa da ipseidade e a fuga do Para-si ao Em-si objetivado pelo amado é o que Sartre vai chamar de masoquismo, que é um fracasso:

O masoquismo é por princípio um fracasso, isso em nada pode nos surpreender, se pensarmos que o masoquismo é um vício e que o vício é, por princípio, o amor do fracasso (SARTRE, 2003. p. 472).

Assim, o masoquismo para Sartre é um perpétuo esforço para aniquilar a subjetividade da pessoa, ou seja, sua ipseidade. O masoquismo para Sartre torna plausível a reabsorção pelo outro como uma fatigante e covarde busca pelo fracasso, ao ponto de ser o fracassado aquilo que o indivíduo acaba buscando ser como meta no seu processo de fuga do Para-si para um Em-si masoquista.

O Conflito, entretanto, vai dar-se na afirmação da ipseidade diante de várias situações:

Nesse caso, olhar o olhar do outro é colocar-se em sua própria liberdade e no fundo desta liberdade, enfrentar a liberdade do outro. Assim, o sentido do conflito será deixar à luz a luta de duas liberdades confrontadas enquanto liberdades (SARTRE, 1943. p. 508. Trad. nossa).

Neste ponto, o outro torna-se a chave da objetividade da pessoa que pode fazê-lo experimentar sua liberdade de várias maneiras. Mas, na realidade, ao experimentar a variedade da liberdade dessa pessoa, o outro não apreende a sua ipseidade, mas imagens transitórias dessa liberdade e a decepção torna-se conflito entre essas duas consciências que se tentam afirmar, sem um elo substancial que as possa fazer conhecerem-se.

Com base na experiência, Sartre menciona a importância da linguagem para a resolução de conflitos, mas admite também a sua inoperância ontológica, pois exprimir não é ser e embora exprimir e ser se identificam na linguagem, com efeito, não podem ser uma mesma experiência concreta de liberdade.

O próprio fato da expressão é um roubo de pensamento, posto que o pensamento necessita do concurso de uma liberdade alienadora para constituir-se como objeto. Daí, que esse primeiro aspeto da linguagem - enquanto sou eu que a utilizo para o outro - é sagrado. O objeto sagrado, com efeito, é um objeto do mundo que indica uma transcendência para-além do mundo. A linguagem revela-me a liberdade daquele que me escuta em silêncio, ou seja, sua transcendência (SARTRE, 2003. p. 466).

Dessa forma, essa transcendência do eu ao outro na linguagem, buscada pela ipseidade de si rumo à ipseidade do outro, torna-se uma linguagem que se desmorona na fluidez do ser. Pois para o outro, o sujeito permanece como objeto significativo e não há qualquer caminho que, a partir de uma objetividade epistemológica, possa indicar ao outro a transcendência do sujeito e ao sujeito a transcendência do outro. Assim, a linguagem para Sartre mantém-se para o outro como propriedade de uma coisa não natural e ela própria como objeto desta coisa não natural, mágica, ardilosa: "é uma ação à distância cujo efeito o outro conhece exatamente. Assim, a palavra é sagrada quando sou eu que a utilizo, e mágica quando o outro a escuta" (SARTRE, 2005. p. 466). E o

sujeito de conhecimento não pode conhecer assim a sua palavra enquanto linguagem em comunicação com o outro, pois não lhe é permitido ontologicamente deter a consciência de quem ouve suas palavras. E o problema da linguagem, segundo Sartre, é exatamente o mesmo que o problema do corpo, pois tanto na linguagem como no corpo, não posso ouvir-me nem ver-me na consciência do outro, que enquanto tal, nega a minha ipseidade que perde a chave do ser-objeto e passa a possuir somente um caráter epistemológico, uma maneira de conhecer, que é a imagem, que nada mais é do que uma afeção objetiva do termo passagem.

Na imagem, segundo Sartre, o objeto não é conhecimento de fato. O objeto percebido e o objeto imaginado possuem fundamentos diferentes, pois um refere-se à realidade e o outro ao irreal. Em coincidência a imagem e o ser são idênticos, porém, sem igualdade de existências. Contudo, na busca por uma ipseidade conhecedora, Sartre vai deparar-se com a consciência de si esvaziada de todo o conteúdo onde o Para-si está voltado para fora de si, como um ser-lá no mundo e com os outros semelhantes em consciência, mas fora de um suposto núcleo da sua ipseidade. Sendo assim, a única forma de conhecer a alteridade seria pela imaginação, pois pela percepção, a consciência do outro não se mostra. E qualquer forma de tentar descrevê-la pelo Para-si seria determinação e inversão do termo existência, pelo termo essência.

O conceito sartriano da transcendência transcendida, capta muito bem o que vem a ser o outro da ipseidade, pois é na transcendência transcendida, ou seja, na consciência coincidente do outro, que temos um objeto da ipseidade do outro, que enquanto tal, perde a chave do ser objeto e só possui da consciência coincidente uma pura e simples imagem, a qual nada mais é que uma tentativa de apreensão objetivadora da liberdade do outro. Essa objetivação da liberdade do outro é impossível enquanto apropriação do outro enquanto ipseidade, e o conhecimento que vem disso, remete-se ao fracasso, já que por esse caminho da objetivação, a consciência se esvai em fluidez e quando a tentamos apreender, já não mais a apreendemos em sua liberdade, mas na imagem deixada num passado-objeto. Com efeito, essa epistemologia da ipseidade, como se pode supor, é um fracasso e Sartre diz:

Minha decepção é total, pois busco apropriar-me da liberdade do outro e logo percebo que só posso agir sobre o outro, quando esta liberdade já se desmoronou ante meus olhos (SARTRE, 1943. p. 508. Trad. nossa).

Em Sartre o conhecimento é a percepção do Para-si, que se desliza para fora de si, como presença diante daquilo que não se é. O conhecimento, contudo, seria a manifestação do Para-si pela razão que está ligada ao ser, frente àquilo que não se é. E Sartre considera que este - isto - que é o Em-si e que de maneira nenhuma é o Para-si e nem depende do Para-si para existir, senão para ser descoberto. Essa descoberta do isto-Em-si, pelo Para-si, precisaria de mais reflexões e será o que vamos desbravar na segunda parte desta tese. Não obstante, para Paulo Perdigão, a relação do conhecimento sujeito-objeto é para Sartre insuficiente para provar a existência do mundo e da consciência (PERDIGÃO. 1995). Esse enigma, entretanto, parece-nos ser tratado por Sartre no contexto da transfenomenalidade do sujeito e da transfenomenalidade do objeto, pois tanto o sujeito (Para-si) quanto o objeto (Em-si) são transfenomenais às suas manifestações, sendo a consciência do sujeito transfenomenal a si, ou seja, para além do fenómeno que a manifesta.

Nesta transfenomenalidade do sujeito está a sua ipseidade que se dá como tal na efemeridade do tempo. E observa-se que a ipseidade é um transcender presentificado de si para o futuro de si. Esse futuro que é a ipseidade (do latim *ipse*: si próprio) que Perdigão também vai chamar de "a pessoa" (PERDIGÃO, 1995. p. 78) leva-nos ao mundo conhecido, que só o pode ser no estado de ida do ser ao futuro, pois para Sartre é no futuro que se move o presente, ou seja, o tempo presente é o estado que só será captado a partir da nossa projeção para o futuro, como se a consciência futura rompesse sempre com um mundo futuro a ela e por essa consciência agisse no mais das vezes num presente irreflexivo, como um motorista que só percebe que o carro está parado, quando sua consciência projeta conduzi-lo e fazê-lo andar. Pois o mover do carro só será possível porque o motorista projeta ligá-lo e movê-lo, como possibilidade futurista de sair da inércia. Sem isso, o carro parado não andar, pois sem a consciência de futuro que passa pelo presente rumo ao futuro seria o carro, a rigor, apenas um objeto parado.

É a consciência que futuriza o carro a andar e porque ela assim o abstrai, que o carro é pela ação ligado e põem-se em movimento, rumo a um outro projeto de um próximo futuro, que só existe na consciência que se projeta e faz seus sentidos, seu corpo e seus utensílios agir. Com isso, Sartre quer provar que o futuro é um componente de anuncio inatingível, para onde viaja um ser também inatingível. Por isso também que

ele abandona o projeto do estudo da ontologia da ipseidade, para mencioná-la apenas como epistemologia elaborada dentro de um circuito.

I.11 - O Circuito da Ipseidade

No circuito da ipseidade, segundo Kate Kirkpatrick, Sartre tenta especificar o movimento do tempo em categorias agostinianas, pois o movimento de conhecimento possível da ipseidade passa pelo movimento epistemológico do tempo agostiniano, constata-se também que para Agostinho em *O Livre Arbítrio*, conhecimento de si significa ao mesmo tempo autoconhecimento e conhecimento filosófico, que segundo Kirkpatrick é a mesma percepção de Sartre acerca de uma episteme do conhecimento de si pela fenomenologia (KIRKPATRICK, 2017).

Para Agostinho em *O Livre Arbítrio*, como para Sartre em *O Ser e o Nada*, o passado é apenas um Em-si na consciência e não pertence ao movimento epistemológico fenomenal (AGOSTINHO, 1995), pois como ser de passado a ipseidade humana torna-se objeto abstrato da consciência, que em memória, aniquila toda a objetividade no circuito da ipseidade. Neste circuito, o passado torna-se em Sartre, um tempo que não difere da ipseidade, mas que está nela, como o Em-si abstrato que pode ser retomado, esquecido, adulterado, fantasiado ou inventado, mas jamais determinado, seja como ideia, seja como valor (SARTRE, 1943).

Sobre o tempo futuro que está fora do Em-si, mas na consciência que projeta seu próprio futuro, a temporalidade ganha circulação, pois é a partir do futuro que Sartre vai delinear o circuito da ipseidade (SARTRE, 1943), que é ipseidade porque é futuralização que se torna presente para de novo se futuralizar num projeto que move o circuito: futuro-presente-futuro.

Sendo assim, o movimento da ipseidade dá-se no futuro, como projeto, passando pelo presente como ato, rumando a um outro futuro, um novo futuro, que é o tempo presente do projeto, que ao atingir seu estado de presença, deixa de ser futuro, tornando-se um Em-si. Entretanto, por causa do ser Para-si, o presente deixa de ser presente

rumando para um outro futuro que do presente desliza-se com dromológica passagem para outro futuro.

Em Sartre, a consciência do futuro está nas ações do Para-si. E é nos projetos abstratos do mundo futuro que a consciência se move. Daí porque consideramos o futuro como a origem do circuito da ipseidade, que rumo junto como o mundo no presente fenomenológico, para anunciar um futuro inatingível. Com efeito, esse futuro inatingível, geralmente está num mundo correlato ao Em-si-Para-si que desejamos ser e que geralmente é irreal, perfeito, determinado, total e impossível.

Tanto faz dizer que a realidade humana é aquilo pelo qual o ser se desvela como totalidade - ou que a realidade-humana é aquilo que faz com que não haja nada fora do ser. Esse nada, como possibilidade de que haja um para-além do mundo - na medida que (1) esta possibilidade desvela o ser como mundo, e (2) a realidade-humana vem a ser esta possibilidade - constitui, com a presença originária ao ser, o circuito da ipseidade (SARTRE, 1943. p. 262. Trad. nossa).

Por certo, a realidade-humana, como escreve Sartre ao ligar os termos humanidade e realidade, é uma totalidade inacabada, enquanto extravasa uma negação concreta que a humanidade tenta ser como presença real ao ser. Destarte, essa incompletude do ser que constitui o circuito da ipseidade, pela negação, aniquila qualquer determinação do ser. E a presença do Para-si ao ser dar-se quando o Para-si torna-se ser na medida que surge como tudo que não é o seu ser e o seu ser mantém-se diante de si, como aquilo que o Para-si não é.

Assim, o próprio sentido do Para-si está fora de um núcleo de reflexão, mas pelo Para-si, o sentido de ser da ipseidade aparece. Esta aparição não determina contudo o ser do Para-si, nem a sua ipseidade. Pelo contrário, revela o inalcanço da consciência como apreensão da totalidade de si e do ser-objeto a si, como aquilo que determina o Para-si.

Mas, por outro lado, a ipseidade sartriana é marcada por uma subjetividade caracteristicamente intencional em relação com o mundo. O elemento epistêmico conhecido como ipseidade, não reduz ao seu ser o conhecimento total ou a percepção exata de si mesmo. A qualidade das coisas do mundo como conhecimento dessa ipseidade e a partir dela, não diz o que essas coisas são, pois o conhecimento é resultado de uma transcendência do sujeito em direção ao eu-objeto. O resultado dessa

transcendência é a consciência que é marcada sobretudo pela relação posicional entre reflexão e mundo. Esta ação da consciência rumo a sua própria exterioridade, em direção ao mundo, é o marco da identidade humana, portanto, a ipseidade.

Sobre o caráter da exterioridade da consciência, Sartre vai descrever que nela não há nada que possa habitá-la. Pois a consciência não pode ser uma representação sensível, não pode ser um atributo da razão interna e não pode ser o conteúdo neurológico de uma matéria pensante. Com efeito, a característica da consciência, segundo Sartre, integra a intencionalidade e não o conhecimento direto de objetos externos ao eu (KAPSASKIS, 2018).

Em *O Imaginário*, Sartre vai frisar que a significação é apenas um movimento da consciência que nunca volta sobre si própria no ato de ser si mesma e quando isso se dá pela auto reflexão, a consciência não reflete sobre si, mas sobre um projeto de si, ou, um objeto de si, ou seja, a exterioridade que caracteriza a consciência só volta para si, como axioma improvável, pois o auto conhecimento axiomático é impossível, assim como impossível é o ser banhar-se duas vezes no mesmo rio (LAERTIOS, 2008).

Segundo Kate Kirkpatrick, Santo Agostinho e Sartre, no tocante ao conceito de ipseidade humana, oferecem-nos correlatos epistêmicos com identidades semelhantes, pois ambos se destacam por introduzir a subjetividade profunda como um ser não substancial, porém, jamais oculto por detrás das coisas que nos aparecem. Mas ao romper com o dualismo corpo-espírito, bem marcado na filosofia agostiniana, percebe-se que Sartre elimina da ipseidade o conceito de profundidade, no sentido de interioridade, para afirmar que tudo está em ato, ou seja, as aparências da subjetividade do ser pessoa expressas em emoções, decisões e engajamentos são unidades reveladoras de si mesmo como fenómenos (KIRKPATRICK, 2015).

Alhures, o fenómeno não traz nada consigo, senão o que aparece em existência e ato. Contudo, o ser da aparição enquanto ipseidade pura, não se reduz à sua manifestação, pois jamais a ipseidade se determinará como um objeto e a sua aparição é algo que escapa do conhecimento, que se pretende apreender na sua manifestação.

Por exemplo: o fenómeno carro não se move e continuará imóvel se não for acionado por um conhecimento consciente do seu conjunto de peças, que podem movê-lo e torná-lo um ser em movimento. Assim, o movimento do carro não existe no carro em si, pois este não se sabe automóvel até que uma consciência o faça mover completando o fenómeno auto imóvel em automóvel.

Com efeito, na ipseidade, o ser próprio da pessoa, não deixa de ser Para-si e na sua liberdade, não para de mover-se, mesmo se não for acionado por outra consciência externa a si, pois a sua aparição revela seu ser, porém, o ser de sua ipseidade existe mesmo quando não aparece. E assim temos um paradigma epistemológico em Sartre para a ipseidade, que afastando-se de Agostinho vai refletir sobre a aparência em ato, que segundo ele, é o único dado possível em Teoria do Conhecimento (SARTRE, 1943).

Enquanto Agostinho, insatisfeito com os rumos de suas conclusões gnosiológicas conduz suas reflexões para além das aparências, centralizando-se na Teologia e na percepção de que o ser do corpo é uma transparência sem essência, onde somente podemos alcançar o invólucro, a máscara, pois o corpo que aparece como exterioridade da ipseidade profunda é uma constituição vital do homem, que de nenhum modo é uma exterioridade, que se usa por fora da ipseidade. Com a morte do corpo, segundo Agostinho, a ipseidade não se extingue com a matéria, mas volta-se para o seu criador¹⁸.

Se as vestes e o anel dos pais, bem como as coisas deste género, são tanto mais queridos dos descendentes quanto maior tiver sido o afeto para com os pais, de maneira nenhuma se devem desprezar os corpos com os quais mantivemos muito mais familiaridade e intimidade do que com qualquer peça de vestuário que se usa. O corpo é parte natural do homem e de modo nenhum é um ornamento ou instrumento que se usa por fora (Santo Agostinho, 1991. p. 139).

Na ipseidade Santo Agostinho integra corpo e alma. Pela ipseidade Sartre descobre o corpo epistemológico sensível e mutável. Pelo corpo Sartre distingue o Para-si como expressão singular da ipseidade humana, que se arremessa ao futuro para fundir-se no presente, como tentativa de ser si-mesmo. Com isso, o seu ser presente com seu ser futuro se aniquilam e adquirem uma opacidade que só pode ser possível no Em-si.

Para Sartre o que deseja realmente o Para-si é ser uma coisa-consciente, ou seja, um Em-si-Para-si semelhante ao Deus de Santo Agostinho, que seria um Ser consciente e, além disso, eterno e permanente, onipresente. "Tu, Onipresente, ouviste, e tiveste misericórdia de mim". (AGOSTINHO, 2014. p. 92).

¹⁸ Esta volta da ipseidade como alma ao seu criador é uma teoria agostiniana que nos levaria a alguns outros mergulhos ontológicos *proto* platônicos. Segundo Jerome Gellman, ao analisar de Sartre *Um novo Místico*, percebe-se que ali a ipseidade remete-nos a Agostinho. Com efeito, são nas fontes agostinianas que Sartre vai buscar inspiração para fundamentar epistemologicamente o seu conceito de ipseidade.

Mas essa que seria a meta do Para-si (existir como Deus). Constitui a sua ruína, porquanto, o Para-si só poderia ser totalizado caso deixasse de ser consciência, transcendência e mutabilidade. Esse deixar de ser o que se é, constitui o impossível. E o reconhecer ser o que se é, constitui o circuito da ipseidade. O querer ser o que não se é; constitui o Para-si. Este pode aniquilar sua ipseidade pela má-fé, onde o homem se perde tentando-se encontrar, pois só se pode encontrar perdendo-se¹⁹.

O perder-se para Sartre é o ser próprio do Para-si. Sua ipseidade. Perdendo-se o ser ainda pode ser encontrado na epistemologia, pois é no fracasso de perder-se no que não se é, que encontramos o nada do ser como seu fundamento e liberdade. Para Sartre, a liberdade está sempre em projeto rumo ao futuro e a ipseidade nunca está separada da consciência e do ser Para-si, logo o impulso do Para-si, para o futuro, revela a sua falta de ser. Já o futuro buscado pelo Para-si revela sua ipseidade, que jamais poderá ser alcançada como totalidade, pois seria o mesmo que tornar o Para-si um Deus e, com isso, determinar o futuro, segundo o seu projeto e querer.

Entretanto, todo o futuro atingido cai no passado, continuando sendo o tempo improvável do curso dos tempos, como as águas do rio de Heráclito que não cessarão de correr, nunca sendo as mesmas águas por onde correm. Com efeito, a concretização de um projeto, abre uma nova falta e faz o Para-si deparar-se com o si-mesmo que é falta, projeto e na ipseidade "uma paixão inútil" (SARTRE, 1943. p. 805. Trad. nossa).

Segundo Paulo Perdigão, a expressão paixão inútil é uma recorrência sartriana a uma expressão bíblica, que diz ser o homem uma paixão inútil²⁰, pois o Para-si e o Em-si revelam-se em estados de desintegração com respeito a uma sistêmica ideal que seria Deus. Mas, ao buscar uma totalidade inatingível, o Para-si não consegue realizar senão um Deus malogrado; já que a paixão do homem é o inverso da paixão de Cristo, diz Sartre, pois se Cristo se despojou do poder divino para viver e morrer como homem, o homem, ao contrário, quer viver e não morrer como homem para tornar-se Deus.

A situação do homem, para Sartre, é semelhante ao burro que puxa uma charrua, procurando abocanhar uma cenoura presa na extremidade de uma vara fixada na própria charrua: por mais que avance, o burro não alcançará seu objetivo. Assim nós: vamos a

¹⁹ Nestas meditações, Sartre não está longe das fontes, nem dos problemas de Santo Agostinho: "Quem quiser reter a sua vida perdê-la-á; mas quem perder a sua vida conservá-la-á" *In: Mc. 8,35*.

²⁰ *In: Gn. 6,6*.

correr em direção da nossa ipseidade, como se ela fosse o nosso ser acabado, ser que se encontra no futuro como um si-mesmo.

Para Sartre, a ipseidade é o instante do ser epistemológico que sabe que não se pode alcançar, nem se determinar, nem se conhecer, segundo os critérios ontológicos das metodologias do conhecimento ocidental (SARTRE, 1943).

E esta é a significação epistemológica do método sartriano, que torna o conhecimento de si contingentemente inatingível. Onde o Em-si-Para-si eterno é irrealizável. E o homem sacrifica-se por algo que nem conceitualmente pode existir, mas na sua busca por seu acabamento futuro, revela-se a própria condição do homem, que é o fundamento de sua ipseidade: a busca (SARTRE, 1943).

Ademais, a ontologia encerrada em *O Ser e o Nada* que registra a derrota final do Para-si, que, se persegue sem finalmente se alcançar. É a ontologia do fracasso. Mas, não nos parece esse o motivo que levou Sartre a escrever um longo ensaio de ontologia fenomenológica, confrontando a sua ontologia com a sua destruição metodológica, a fenomenologia.

Assim, a partir do conceito de ipseidade, que acreditamos ditar a síntese das características mais profundas da humanidade singularizada. Foi que averiguamos as razões filosóficas de *O Ser e o Nada*. Razões que não se encontram na ontologia sartriana, mas na epistemologia. Pois, para Sartre, o conhecimento de si não se entrega ou se esclarece numa conclusão determinista, nem numa teleologia ontológica, mas no caminho mesmo.

Com efeito, para Sartre, o caminho e a meditação sobre o si-mesmo como ipseidade é epistemologia. E seu contributo epistemológico em *O Ser e o Nada* não é a ontologia para provar o fracasso do Para-si, mas o método, o caminho, o filosofar lento, explicativo, comparativo, analítico, dialético. E tudo isso, bem delimitado e fundamentado nas filosofias da tradição ocidental.

Em Sartre, o principal movimento da filosofia existencialista encontra-se na ontologia e também na epistemologia. Seu método não busca a certeza Escolástica, nem suas inferências, mas a dúvida.

Sua conceção de ser parte do nada e o *telos*, como resultado de um peregrinar rumo a um tesouro escondido na lisura do ser, assemelha-se com um passeio pela exterioridade do Para-si, lá no mundo, onde o nosso ser faz epistemologia e em raros

momentos de lucidez sente-se pessoa, ou seja, cuidador de si, dos outros e do mundo (*sorge*), como se fôssemos Adão, o mitológico jardineiro de Deus.

A ontologia abandona-nos aqui: ela simplesmente nos permitiu determinar os fins últimos da realidade-humana, suas possibilidades fundamentais e o valor que a impregnam. Cada realidade-humana é ao mesmo tempo projeto direto de metamorfosear seu próprio Para-si no Em-si-Para-si em um projeto de apropriação do mundo como totalidade de ser-Em-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Toda realidade-humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constitui o Em-si que escapa à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões nomeiam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória e nos perdemos em vão porque o homem é uma paixão inútil (SARTRE, 1943, p. 805. Trad. nossa)²¹.

O fracasso de se ser o que não se pode ser numa unidade ontológica de Para-si em Em-si-Para-si, forja nessa ipseidade e com ela o fracasso de se ser pessoa, a paixão inútil de se ser homem, mas a realidade de se ser si-mesmo, ipseidade, pessoa, é o que entendemos por autenticidade, que não é de forma alguma, para a epistemologia de Sartre, um conceito ontológico, mas epistemológico, e para além dessa tese, também pode ser um conceito ético. Entretanto, se o fracasso da ontologia termina na fenomenologia epistemológica, a ipseidade autêntica só pode conhecer seu fim na morte.

Para Sarte a morte é o movimento ontológico que integra o desaparecimento do Para-si, da consciência singularizada e da ipseidade pensante. Na morte, o Para-si que se persegue a si mesmo, finalmente, encontra-se com a origem da sua ipseidade, que é o nada metafísico.

Com a morte, tornamo-nos puro Em-si, aquele Em-si que foi pó antes de nascer e que teve corpo e aparecimento com consciência, mas num dado fim volta a ser pó. Na morte, a epistemologia de Sartre nos diz que toda ontologia é uma história dada e acabada e independe de nós. Pois os outros são quem se transformam em nossos juízes, depois da nossa morte.

Os outros e não nós são quem escrevem o nosso romance. Com a morte, o que fora realidade-humana se transforma em silêncio e reduz o que foi projeto, numa coisa chamada história, ou, como diz Sartre, destino cumprido (SARTRE, 1943).

²¹ A segunda parte do fragmento citado também se encontra na introdução desta tese. Aqui pareceu-nos conveniente voltar com a citação num contexto mais aprofundado.

É evidente que o método de Sartre se levanta contra o conceito de história como registo fatural (SARTRE, 1943). Pois seu ser quer a arte no sentido de ser ela a melhor metáfora para o indizível que é a existente realidade-humana. O método epistémico de Sartre, já tinha dado suas luzes no romance de 1938, *A Náusea*.

Neste romance o ser, repleto de angústia e melancolia, diante da percepção de sua ipseidade, que se mistura com sua existência, choca-se com a possibilidade final do suicídio, mas o renega.

Logo, num comprometimento com a sua autenticidade ontológica encontra na arte, na música ou no romance, no teatro, segundo as condições e habilidades do autor, a possibilidade de um projeto de vida. Assim sendo, o enfrentamento do seu próprio nada é que gera a náusea e faz-nos ver um ser em movimento, que pela liberdade como cárcere encontra na arte, no trabalho e na atividade original, não uma vida para a pessoa, mas a própria pessoa da vida.

No momento crucial e final de *A Náusea*, Sartre diz que escrever uma história não seria o mais adequado para se fotografar uma existência, pois jamais um existente pode justificar outra existência, mas um outro tipo de linguagem, talvez a linguagem dos contadores de histórias, que através de suas metáforas e fábulas descrevem a existência com maior conteúdo e aproximação da existência-existente.

Teria que ser um livro: não sei fazer outra coisa. Mas não um livro de história, isso fala do que existiu - jamais um ente pode justificar a existência de outro ente. Meu erro foi querer ressuscitar o Sr. de Rollebon. Outro tipo de livro. Não sei bem qual - mas seria preciso que se adivinhasse, por detrás das palavras impressas, por trás das páginas, algo que não existisse, que estaria acima da existência. Uma história, por exemplo, como as que não podem acontecer, uma aventura. Seria preciso que fosse bela e dura como o aço e que fizesse com que as pessoas se envergonhassem de sua existência (SARTRE, 2000. p. 258)²².

²² Na citação, especificamente na segunda volta da palavra história, o termo remete-nos à "estória" por designar contos, metáforas, parábolas, fábulas. Em detrimento de história, que nos remete à factualidade, descrição verídica, objetiva. Sartre usa no original francês *histoire* duas vezes em sentidos diferentes, talvez porque o francês não lhe permitisse outras variações gramaticais.

I.12. O movimento epistémico-ontológico e a verdade

Quando nos propomos a trabalhar os temas da ipseidade e da autenticidade, seguramente nosso intento articula uma análise no conjunto da ipseidade com o conhecimento e com a epistemologia. Por outro lado, concomitantemente, analisamos também no conjunto da autenticidade, a consciência e a ontologia. Nosso método de investigação que subdivide ipseidade em epistemologia e autenticidade em ontologia, refere-se a passagem teórica de que em Sartre, somente a articulação epistêmica-ontológica poderá se aproximar do conhecimento de si e da consciência, que são as vias fundamentais de todo conhecimento possível do ser.

Não obstante, existem três elementos marcadamente metodológicos na obra de Sartre: a epistemologia, a ontologia e a verdade. Neste ponto, a consciência estaria relacionada com a ontologia. O conhecimento de si com a epistemologia e a junção da epistemologia com a ontologia, que chamamos de movimento epistémico-ontológico, relaciona-se com a verdade, ou pelo menos, a verdade humana (WEBERMAN, 2011).

O sentido mesmo do conhecimento é ser o que não é e não ser o que é, porque, para conhecer o ser tal como é, seria necessário ser este ser; mas não há esse tal como é salvo porque não sou o ser que conheço, e, se me convertesse nele o tal como é desvanecer-se-ia e já nem sequer poderia ser pensado. Não se trata aqui de ceticismo - o qual pressupõe precisamente que o tal como é pertence ao ser -, nem de relativismo. O conhecimento coloca-nos em presença do absoluto, e há uma verdade do conhecimento. Mas esta verdade, embora nos entregue nem mais nem menos que o absoluto, permanece estritamente humana (SARTRE, 2003. p. 286).

A compreensão da verdade em Sartre equivale a uma aproximação do que os antigos gregos chamavam de autenticidade (REALLE, 1992); onde a descoberta da verdade está na consciência da identidade de si com a realidade do mundo, no exato instante do tempo que nos é dado, que não é tempo presente no sentido de temporalidade e espacialidade, mas *tempus fugit*, que é equivalente à experiência da consciência do Para-si, que é o si completo da consciência jogada na incerteza da contingência do ser, da totalidade e da mundaneidade. Experiência que Sartre vai chamar de realidade total e é compreendida também como a finalidade da experiência de se conhecer a verdade.

Nesse sentido, o Para-si é presença imediata ao ser e, ao mesmo tempo desliza com distância infinita entre ele mesmo e o ser. Pois o conhecer tem

por ideal o ser-o-que-se-conhece, e, por estrutura originária, o não-ser-o-conhecido. Mundaneidade, espacialidade etc; nada mais fazem do que expressar esse não-ser. Assim, encontro-me por toda parte entre mim mesmo e o ser, como um nada que não é o ser. O mundo é humano (SARTRE, 2003. p. 285).

A meditação sartriana sobre a vida humana, ainda nos reserva a percepção de que os homens são conhecidos pelos fatos, onde a fenomenologia recebe autoridade em análise. Ainda mais, estes homens da humanidade são igualmente dotados de conhecimento de si, que é comunicado pela busca orientadora e filosófica da verdade.

As certezas da física e a consistência da lógica forjaram o pensamento científico, que por sua vez, não decifra todos os enigmas da realidade, nem atinge certezas morais. Entretanto, pelo método filosófico, Sartre rejeita o determinismo, a certeza metafísica e as correntes positivistas, para através da sua experiência fenomenológica buscar a verdade do ser, que se ancora em preceitos epistemológicos que vão levar Sartre até mesmo à negação ontológica do ser.

Entretanto, a mente cognoscente do homem pode alcançar altos níveis de discernimento ontológico, assim como também baixíssimos níveis de fuga ontológica, como ocorre no caso da má-fé. A verdade para Sartre não é uma invenção do ocidente, mas repousa-se na busca autêntica do conhecimento de si, sem subterfúgios psicológicos ou interesses sociais. Esta busca enfatiza o exame que leva a si e é o que chamamos de episteme-ontológica, que descreve um esclarecimento dos fenômenos do ser pela fenomenologia.

Fenomenologia e epifania tem qualidades nada semelhantes na análise de Levinas. Em Sartre, porém, estes dois conceitos gregos se equivalem no sentido de revelação da alteridade objetiva do mundo e subjetiva do outro. De fato, a epifania evoca no pensamento de Levinas a manifestação do rosto de outrém, que é o outro-sujeito em Sartre. Esta manifestação epifânica revela o rosto da alteridade que exprime-se e mostra-se de forma a não poder se esconder como outro ser senão o ser si mesmo (LEVINAS, 1988). Esta epifania, bem marcada na fenomenologia da ipseidade sartriana é o que buscamos no conceito de autenticidade.

Resta lembrar que para os gregos, epifania e fenómeno, ditavam aparecimentos distintos, pois segundo os pitagóricos e os estóicos, o fenómeno só se manifestava dentro das leis da natureza e só podia ser descrito pelas leis da lógica e da matemática. Entretanto, a epifania, segundo a mesma fonte, remete-nos para manifestações de ordem psíquica, subjetiva e metafísica (MONTAIGNE, 2001).

É evidente que Sartre recusa o termo epifania como uma manifestação metafísica, no sentido sobrenatural. E, apesar do prejuízo metodológico; dada a ruptura histórica com as escolas helenísticas; para fixar sua tese nos fenômenos, como única fonte possível e passível de se conhecer a si e o outro; Sartre descreve uma filosofia prática, e mesmo em contemplação, o método pragmático e fenomenológico torna-se uma arma social e política voltada para si e o outro (SARTRE, 1978A).

Neste instante, o esclarecimento teleológico da alteridade objetiva do mundo e da subjetiva do outro, torna-se o início de uma filosofia da alteridade pragmática, POIS segundo o mesmo Sartre toda filosofia é prática, mesmo aquela que parece, de início, a mais contemplativa (SARTRE, 1978A).

O pragmatismo do método sartriano não tem seu fim nos meios ou nos fins úteis, nem mesmo nos objetivos de classe. Ele busca a ética e daí a autenticidade. Assim, a verdade de si e do outro, permanece eficaz até que a *praxis* que a engendrou perca sua singularidade e despoja-se de seu conteúdo original, na medida mesmo em que se impregne pouco a pouco do outro, para tornar-se um outro de si, que é diferente do outro influenciador (SARTRE, 1978A).

Ainda que os desdobramentos da epifania do rosto levinaziano não se distanciam das meditações sobre o conteúdo da verdade do outro em Sartre, - o outro - não deixa de ter um apelo fundamental na obra sartriana, pois segundo Sartre em concordância com Hegel, a consciência de si, só é real enquanto conhece seu eco e seu reflexo no outro. "Portanto, o outro me penetra em meu âmago" (SARTRE, 2003. p. 308).

Essa consciência do outro, como um ser dotado de mesma consciência ontológica, leva o Para-si sartriano a uma certa carência epistemológica do outro, pois somente através do outro é que a consciência de si encerra a certeza de não estar em solipsismo. "A existência do outro condiciona minha tentativa de colocá-la em dúvida" (SARTRE, 2003. p. 308).

Para Sartre, o experiência do Para-si não cria o outro. Neste contexto é a experiência humana enquanto humanidade, em detrimento da experiência da mente solitária em reflexão consigo mesma, quem melhor pode apresentar ao Para-si a verdade.

Sendo assim, a mente subjetiva, em processo de consciência saudável, não cria os outros, mas é afetada por eles (SARTRE, 1978A). A revelação desta experiência

aproxima o Para-si da realidade e quanto mais perto da realidade, mais a experiência humana gera discernimentos universais e pode descobrir, reconhecer, interpretar e escolher valores universais mais próximos da verdade (LEVY, 2013).

A verdade para Sartre não significa exatidão epistemológica, mas a percepção e a distinção do real e do ideal, no paradigma do Outro, como conteúdo transcendental do Para-si. Podemos traduzir por alteridade, o paradigma do Outro no ser do sujeito, pois a alteridade em Sartre se introduz no âmago do ser, como um Outro que é o ser sendo o outro de si mesmo num mesmo instante da existência.

Tal aparição torna-se muito possível em Sartre porque a consciência enquanto movimento intencional, para fora de si, coloca o ser de si como o Outro dela mesma. É, pois, a consciência que é o Outro do ser, o não ser, ou seja, o nada. Neste instante, o Outro que é o ser da consciência e o Outro que são os outros da alteridade levinaziana, apresentam-se para a verdade fenomenológica de Sartre como objetos.

Estes objetos da verdade são fatuais e passivos de investigação, pois o seu completo desaparecimento seria também o desaparecimento da consciência, que sem os objetos do mundo (a consciência que é o outro do ser), não poderia existir, já que ela é sempre consciência de algo e não havendo o algo-concreto, não haveria razões para existir uma consciência enquanto percepção de vazios (DARTIGUES, 1992).

Com efeito, todo o procedimento da conceção epistémico-ontológica de Sartre busca a verdade num processo metodológico que se dá em torno da consciência. Assim, todo o caminho efetuado pelo método fenomenológico relaciona-se com os enigmas da consciência, que Sartre tentará analisar por meio da verdade que estabelece a verdade, pois em Sartre toda verdade é verdade humana e, portanto, cognoscível (EDWARDS, 2017).

Como mostramos no preâmbulo desta quarta parte, outra forma de apropriação é o conhecer. Daí por que a investigação científica nada mais é do que um empenho de apropriação. A verdade descoberta, tal como a obra de arte, é meu conhecimento; constitui o noema de um pensamento que só se descobre quando formo o pensamento e que, por isso mesmo, aparece, de certo modo, como que mantido por mim em existência. É por mim que uma face do mundo se revela, e é para mim que ela se revela. Nesse sentido, sou criador e possessor. Não que eu considere como pura representação o aspeto do ser que descubro, mas, muito pelo contrário, por que este aspeto que somente por mim se descobre é, real e profundamente. Posso dizer que eu o manifesto, no sentido em que Gide diz que devemos sempre manifestar. Mas, no caráter de verdade de meu pensamento, ou seja, em sua objetividade, encontro uma independência análoga à da obra de arte. Este

pensamento que formo e recebe de mim sua existência prossegue ao mesmo tempo sua existência por si só, na medida em que é pensamento de todos (SARTRE, 2003. p. 707).

Contudo, após demonstrar em *O Ser e o Nada* que as coisas materiais independem da consciência humana, Sartre chega a demonstrar que é possível conhecer a verdade por meio dos fatos concretos, pois diante dos fatos análogos a todos, não existem neles, assim, inferências solipsistas²³.

Com efeito, nas partes finais do terceiro tomo de *O Idiota da Família*, Sartre explora a técnica literária para apreender e comunicar a verdade sobre Flaubert, significando que a verdade do outro e a verdade de si não estão necessariamente para além dos limites do conhecimento humano (EDWARDS, 2017). E isso significa que o conhecimento é uma realidade e uma verdade a serem exploradas pela fenomenologia e um método, ou seja, a visão epistêmico-ontológica.

Em Sartre, a verdade ainda pode ser entendida no seu conceito histórico de *a-letheia*, pois Sartre tenta aproximá-la da autenticidade com o argumento de que a *areté*, que é aquilo que tem um significado moral - a virtude - não pode ser sem *a-letheia*, para se chega à autenticidade. Contudo, a avaliação epistemológica que se faz da autenticidade como verdade e virtude, aparece nas escolhas da pessoa autêntica, em oposição ao engano, ao erro e à má-fé (SARTRE, 2005).

O significado da palavra grega *a-letheia*, fruto da junção do artigo *alpha*, primeira letra do alfabeto helénico e também signo privativo, com o termo, *lanthano*, que significa escondido. Culmina no sentido filosófico da palavra *aletheia* que é, portanto, a comunicação do conceito "não-escondido" (REALE, 1999. p. 73).

Para os gregos, portanto, a verdade significa o que não está escondido. Contudo, Heidegger propõe uma exegese do discurso grego sobre a verdade, e o resultado dessa

²³ Uma síntese de eu e não-eu pode expressar em *O Ser e o Nada*, a própria ideia de descoberta ou de revelação, quando examinamos as comparações entre cognoscente e conhecido e vamos constatar com Sartre no capítulo sobre a - Posse - que a verdade como conhecimento é um pensamento que sai de si e torna-se objeto. Mas é quando liberta do pensamento subjetivo que a verdade passa a pertencer ao Outro. Neste instante, quando o pensamento deixa de ser uma posse singular. É que temos a verdade e o conhecimento e os problemas da autenticidade; que vamos aprofundar na segunda parte desta tese.

investigação é o que Sartre vai chamar de autenticidade. No entanto, Nietzsche, por negar a verdade, negou também o ser. E será justamente entre o *Dasein* de Heidegger e o niilismo de Nietzsche que Sartre fincará as bases do Para-si e um dilema, a autenticidade.

Com efeito, na conseqüente segunda parte desta investigação, o tema da autenticidade se deslocará do conceito ordinário da palavra em uso comum, para em paralelo com as análises mais detidas sobre os conteúdos da má-fé, da angústia, da liberdade e do conhecimento trazer como problema concreto e fundamental, as concepções sartrianas acerca da epistemologia-ontológica, constitutivas no conceito filosófico da autenticidade.

PARTE II

"Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos
móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre"
(SARTRE, 2003. p. 543).

II. A autenticidade na concepção Epistémico-Ontológica de Sartre

Na primeira parte deste trabalho tentamos elucidar um exame da concepção epistémico-ontológica da ipseidade no recorte teórico do conhecimento de si. Esta tarefa emergiu como um primeiro desafio a ser investigado na análise fontal da maior obra fenomenológica de Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*.

O projeto caracterizou-se pelo esforço de avaliar a proposição especulativa de si, que exprime uma auto-referência significativa na afirmação da ipseidade como um projeto sempre a ser feito, como um ser em aberto. Para descrever o conceito deste ser em aberto, Sartre estudou a constituição ontológica da subjetividade na conceitualização epistémico-ontológica como uma flexibilidade descentrada do ego.

A proposição e o significado do termo Para-si, como negação do Em-si e do ego foi a base para se chegar ao problema da ipseidade. Não obstante, enquanto conhecimento de si, a ipseidade tornou-se um método que levantou interrogações sobre a verdade, a autenticidade e a consciência. Com efeito, a verdade, a consciência e a autenticidade serão os principais problemas que tentaremos analisar nesta segunda parte.

Percorrida a análise da ipseidade, com razões subjacentes à reflexão de Sartre, pretendemos, daqui por diante, caracterizar os expoentes do movimento da subjetividade mais profunda do indivíduo na sua ipseidade, que fixa seus horizontes na existência finita e aberta, sempre em busca da autenticidade, mas na sua procura, também pode perder-se na antítese de suas verdades, ou seja, a má-fé.

O movimento inicial deste problema, portanto, consiste-se em conceitualizar a autenticidade sartriana e a ontologia na estrutura epistemológica do ser Para-si, que sempre busca um projeto que possa simplificar os conteúdos da sua consciência, que apresenta-se como uma transcendência sem essência, isto é, uma descentração de si na amplitude intencional do seu ser no mundo. É uma dialética entre o ser e o nada, no âmago mais elevado da voluntariedade, ou seja, a liberdade (ZAHAVI, 2014).

Com efeito, o conceito de liberdade em Sartre trata-se do que se entende por existência, onde a vontade e a escolha basilar da liberdade são aberturas para a vivência autêntica, que só pode se dar num contexto de consciência eidética. Todavia, a liberdade se relaciona também com o Para-si na sua constitutiva transcendência para fazer-se e construir-se na falta de ser que está no circuito da ipseidade. “O homem não é mais do

que o que ele se faz” (SARTRE, 1978B. p. 6. Trad. nossa).

No paradigma da liberdade sartriana, o homem é suas escolhas, mas não só. Pois num mundo que vai exigir do homem mais que escolhas, a escolha livre estará também condicionada, sempre em situação. "a determinação é impressa em um ser vivo sem que ele a possa ultrapassar com sua maneira de vivê-la" (SARTRE, 2013).

Para a compreensão de si, o Para-si, que já podemos identificar como uma aberta existencial da liberdade em situação, é o que está na ordem do fazer existencialista, que é o agir da volição que independe das coerções externa (sociais) e internas (psicológicas). Esta volição aproxima-se do agir autêntico, que é um ponto de vista ontológico e também epistemológico da liberdade em Sartre.

Tal como uma existência singular, a liberdade para Sartre, significa a unidade do sujeito que age por suas escolhas, em oposição à desagregação do sujeito que se divide pelas contingências de sua mente ou da sociedade e dos outros. Esta ligação da liberdade com a escolha e da escolha como um ser que se lança na existência, tal qual a estátua de Sartre está lançada numa praça de Paris; é regida pelo conceito semântico de Para-si.

Este Para-si, que é identificado na consciência sartriana como uma perspectiva de si transcendente e mutável, surge da compreensão do sujeito como ato, que é uma operação humana ligada ao movimento ontológico de si, que requer análise e não reflexão, uma vez que para Sartre analisar significa tocar o si pelo si e, refletir, significaria mergulhar-se pelo ato no nada (SARTRE, 1943).

Não obstante, o ato é um processo existencial cuja efetividade acontece na estrutura dos fenômenos. Por sua vez, cabe ao movimento do ato exprimir a excelência do ato. E vista como um ato, a liberdade está operada para ser uma eterna escolha em aberto, onde a excelência da liberdade é ela mesma: "o homem está condenado a ser livre" (SARTRE, 2003. p. 543).

Na exposição sobre o conceito de angústia e de má-fé. Sartre tentará forjar o seu conceito de autenticidade, pois será no lugar da angústia, na sua superação e na negação da má-fé, que o nosso filósofo configurará uma condição da própria existência em projeto de vida autêntica. O significado deste projeto é a unificação da corporalidade e do psiquismo sob a égide de uma consciência eidética que agirá pela liberdade, em cujo dinamismo se decide a direção da própria existência.

Para Sartre, a liberdade que nega a liberdade é o movimento de má-fé. Esta

referência do movimento de negação das três dimensões estruturais da subjetividade autêntica, ou seja, a liberdade, a consciência e a verdade; manifesta o núcleo ontológico do devir humano, que é perpassado por uma necessidade de fuga do ser si mesmo. Com efeito, é pela angústia e pela má-fé que o homem pode perder-se na viscosidade, na náusea e de algum modo na existência sem valor da vida alienada (BAUDOUIN, 2010).

A filosofia sartriana conceitualiza o termo da má-fé, como um antônimo necessário para se chegar ao conceito da autenticidade. Na sequência da conceitualização sartriana da má-fé o ser tem a tarefa de entender-se, projetar-se e não recusar seu próprio ser, em face do qual, entende-se a relação de liberdade e existência lançada permanentemente no risco de ser ou não-ser, de abrir-se na autenticidade ou de perder-se na má-fé.

No estudo da má-fé, o conceito de autenticidade é citado poucas vezes em *O Ser e o Nada*. Isso poderá ajudar na compreensão de que na má-fé não há nenhuma possibilidade que licite interpretá-la como uma aproximação da autenticidade, pois na má-fé sartriana, o homem finge ser algo que ele não é. Ele dissimula para si mesmo, ele mente para si mesmo e tem a consciência da sua mentira do mesmo modo que todo mentiroso sabe que mente, mas mesmo assim, mente para si.

A má-fé, neste contexto, é a negação da consciência eidética por si mesma, e isso só é possível porque o homem é o que é e não é o que é; portanto, ele pode negar-se a si mesmo, mas também pode negar sua negação (SARTRE, 1943). Este movimento da negação e não negação, Sartre trabalha em toda sua obra e o termo que melhor se aproxima da negação da negação é a autenticidade²⁴.

Nos *Diários de uma Guerra Estranha*, a pessoa pode tentar fugir da sua facticidade numa empresa de não ser ela mesma, pois fugindo da angústia e das suas escolhas e responsabilidades, a pessoa em má-fé descompromete-se com a sua liberdade e nega toda e qualquer conduta de autenticidade.

Com efeito, na ipseidade e na autenticidade, a má-fé torna-se um veneno epistemológico. Este tipo de mal penetra a consciência e elabora conceitos fundamentalistas de proporções desastrosas para o indivíduo e uma sociedade tomada de má-fé.

²⁴ Aqui, nossa investigação salienta a necessidade de se buscar em todo o conjunto teórico da obra de Sartre, a formulação não sistematizada do conceito de autenticidade. Nosso respaldo sobre este tema recai principalmente sobre os *Cadernos de uma Guerra Estranha*, onde Sartre reiteradamente medita sobre o conceito de autenticidade como a negação da negação feito um agir não-egoísta.

Resta ainda observar neste momento que a má-fé para Sartre, de certa forma, torna-se um tipo de consciência. Neste ponto, podemos compreender o significado do fato de que a consciência humana não é um elemento epistemológico simples e organizado, onde reside o ser e se administra o conhecimento.

Com efeito, sobre a consciência, Sartre debruça-se do princípio ao fim, em seu grande ensaio de Ontologia Fenomenológica, *O Ser e o Nada*, para esclarecer suas aparições, muitas delas obnubiladas pela própria consciência.

Na busca por respostas sobre o fenômeno da consciência, Sartre cita e concorda com James Bergson de que a consciência se assemelha a um rio (SARTRE, 2003). O rio é o que melhor evoca a imagem da interpretação constante das partes de um todo e sua perpétua dissociabilidade e disponibilidade. O rio é o líquido que flui e corre para um futuro que é o projeto de si, e que, no próprio momento em que tem consciência de si, se sente diluído do passado que o trouxe até este momento assistido. O contrário da consciência líquida é a consciência viscosa. Citamos Sartre:

Desta horrível condição a melhor imagem nos é dada pelo roubo do pensamento encontrado nas psicoses de influência. Mas, que traduz no plano ontológico este temor a não ser justamente a fuga do Para-si frente ao Em-si da facticidade, ou seja, precisamente a temporalização? O horror do viscoso é o horror de que o tempo se torne viscoso, de que a facticidade progrida contínua e insensivelmente até absolver o Para-si que a existe. É o temor, não da morte, não do Em-si puro, não do nada, mas de um tipo de ser particular, que não tem mais existência real do que o Em-si-Para-si e está somente representado pelo viscoso. Um ser ideal que rejeito com todas as minhas forças e me obceca tanto quanto o valor me obceca em meu ser: um ser ideal em que o Em-si não fundamentado tem prioridade sobre o Para-si e que denominamos anti valor (SARTRE, 2003. p. 745).

Assim, o projeto da viscosidade revela-se como um anti valor, ou seja, como um símbolo de uma covardia de um tipo de ser não realizado, mas que ameaça o Para-si, o conhecimento epistémico-ontológico e a autenticidade.

Esta experiência da viscosidade, longamente descrita em *O Ser e o Nada* representa também certa novidade para além da análise feita sobre a má-fé. Neste sentido, a viscosidade não resulta de qualquer experiência anterior da consciência, mas é ela mesma um ente real a ser superado pela fluidez do Para-si, que pela má-fé pode se entregar à letargia da viscosidade e embotar sua consciência de um objeto nojento, pegajoso, viscoso, ou seja, o anti valor (SARTRE, 1943).

O ser, a verdade, o ontológico, a psicanálise existencial, a imagem, a representação, o líquido, o viscoso, o buraco, a falta, a paixão, o perder-se. Todos estes

conceitos elementares serão tratados aqui pelo que captamos, em sua origem, como uma tendência da realidade humana de preencher-se. Esta tendência, fruto do nada originário também tomará atenção da nossa pesquisa, até discorrermos sobre conceitos mais críticos e epistemológicos acerca de uma ontologia da consciência autêntica. Entretanto, para fins de esclarecimento, outros conceitos fundamentais serão abordados como a liberdade, a angústia e a má-fé. Começemos pela má-fé.

II.1 - Da Má-Fé

De todos os conceitos existencialistas sobre a consciência, a abordagem sartriana sobre a má-fé parece-nos ser o registo mais popular, por ser também o registo mais atual do pensamento existencialista do século XX.

A crítica evocada, o apelo feito em prol de sua renúncia, as análises e as observações de Sartre, em tudo, conforme se examina fenomenologicamente pelas sucessivas ações impetradas pelas políticas e religiões fundamentalistas do século XXI, dão vazão, ao que Sartre descreveu na primeira metade do século XX como má-fé, que passa pelo ato de mentir para si mesmo, num anti valor que dissimula o compromisso pela via da fuga, atropelando a coerência, a razão, a ética.

A má-fé é uma espécie de mentira, porque dissimula a total liberdade do compromisso. No mesmo plano, direi que existe também a má-fé, e aceito declarar que certos valores existem antes de mim; pois estaria em contradição comigo mesmo se ao mesmo tempo os quero e declaro que se me impõem. E se me dizem: Eu quero estar de má-fé? Responderei: Não há razão alguma para que não estejas, mas declaro que já estás e que somente a atitude de uma estrita coerência é a atitude de boa-fé. (SARTRE, 1978B. p. 19. Trad. Nossa).

Em *O Ser e o Nada*, Sartre apresenta o conceito epistemológico da má-fé. Nesta obra, nosso autor retira o termo má-fé do seu uso ordinário, para tomá-lo como um conceito filosófico, onde suas análises psicológicas e o método fenomenológico descritivo equiparam alguns fenômenos da consciência aos fenômenos da má-fé.

Sartre afirma no capítulo 2 da primeira parte de *O Ser e o Nada* que a má-fé é uma ação do ser que sou, segundo o modo de não ser o que sou, ou seja, a má-fé é um ser para o qual, em seu próprio ser ergue-se a questão de seu ser, enquanto este ser implica um outro ser em negação a si mesmo (SARTRE, 2003). Esta especulação de que na má-fé o ser se apresenta como sendo um não-ser a si mesmo, evoca de início o tema

da mentira.

A essência da mentira implica, com efeito, que o mentiroso esteja completamente a par da verdade que ele esconde. Não se mente sobre o que se ignora; não se mente quando se difunde um erro do qual se é vítima; não se mente quando se está equivocado. O ideal do mentiroso seria como uma consciência cínica, que afirmasse em si a verdade, negando-a em suas palavras e negando-a para si mesma esta negação (SARTRE, 1943. p. 96. Trad. nossa).

Em Sartre, esboça-se a diferença entre a mentira como negação da própria consciência mentirosa e o mentiroso que mente para os outros com o puro objetivo de enganar. Já o mentiroso que mente para si mesmo, num processo de fuga da própria consciência, na verdade não é um mentiroso, mas um sujeito de má-fé. Assim, toda consciência que volta para si como uma negação de si ao invés de dirigir-se para fora, torna-se uma consciência em atitude de má-fé (SARTRE, 1943).

Deste modo, o ideal da mentira que mente para um outro estaria numa consciência sinistra, que afirma uma verdade na consciência, negando-a em palavras e ações sem contudo trair a própria consciência. Assim, este fenómeno mentiroso não pode ser equiparado ao fenómeno da má-fé. Não obstante, a má-fé tem na aparência e na consciência, a mesma estrutura da mentira, com quanto que nela, o sujeito esconde a verdade de si mesmo, num processo ontológico de auto-engano.

Com efeito, o mentiroso não esconde a verdade de si, mas dos outros, fomentando então atitudes de engano que jamais cairão em auto-engano. Já o sujeito de má-fé, mente a si mesmo, distinguindo a mentira simples da mentira para si mesmo, na forma de auto-engano, que recai numa atitude negativa, ou seja, a má-fé.

Entretanto, na má-fé, não existe dualidade do enganador e do enganado, pois a má-fé implica por excelência a unidade de uma consciência que seria a consciência de si, que em processo de traição do seu próprio movimento a si, enquanto elemento conjuntural de percepção e conhecimento da verdade, volta-se a estrutura da mentira para praticar a má-fé, tratando-se de mascarar a verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável (SARTRE, 2003).

O conceito de má-fé em Sartre não vem de um ponto transcendente à consciência, mas é a própria consciência que se afeta a si mesma de má-fé (SARTRE, 2003). Esta intenção da consciência humana de esconder de si mesma a verdade cria no ser, o fenómeno da má-fé. "Não se sofre de má-fé, não nos infetamos com ela, não se trata de um estado. A consciência se afeta a si mesma de má-fé" (SARTRE, 2003. p. 94).

Para existir como fenómeno, a má-fé precisará de uma consciência afetada de auto-engano, que mente para si, no único objetivo de não enfrentar a verdade e se condicionar numa determinação que não possibilite a consciência da consciência. "Aquele que se afeta de má-fé deve ter consciência de sua má-fé, pois o ser da consciência é consciência de ser" (SARTRE, 2003. p. 95).

Esta negação da consciência, como um elemento constitutivo da má-fé, reverte a busca epistémica-ontológica para as fugas que se dão nas negatividades. O pessimismo comodista de quem não quer realizar porque na sua previsão tudo vai dar errado. E as fantasias fatalistas de quem acredita em absurdos. São negatividades.

Tais negatividades que podem ser descritas no comportamento do preguiçoso e do fanático. Evocam negatividades que fogem da dureza do trabalho e da dureza da realidade, como possibilidades a serem enfrentadas. "Na má-fé eu escondo a verdade de mim mesmo" (SARTRE, 2003. p. 94).

Para estudar epistemologicamente a má-fé, Sartre recorre ao entendimento do inconsciente freudiano. Pois segundo a psicanálise, na relação interior do sujeito afetado de má-fé, dar-se a relação de enganador e enganado, que é um jogo que se joga no âmago da própria consciência do sujeito afetado de má-fé.

Ainda segundo a psicanálise, o sujeito de má-fé sofre uma dualidade interior, a que Freud chama de divisão do *Id* e do *Ego*, onde o inconsciente passa a governar as ações do *Ego* sem os freios morais do *Superego*, introduzindo assim na subjetividade profunda, a mentira para si mesmo, o auto-engano, que pode tornar-se um transtorno grave e uma doença da consciência (FREUD, 1977).

Para Sartre, a análise da má-fé não necessita de acessos ao inconsciente, que Sartre rejeita veementemente quando dizendo que "nada ganhamos com a psicanálise, porque ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre inconsciente e consciência uma consciência autónoma e de má-fé" (SARTRE, 2003. p. 99).

Para explicar a má-fé, Sartre salienta que este conceito está na consciência e a sua aparição se dá na translucidez da própria consciência, que ao negar-se afirma-se como Para-si. Mas não um Para-si autêntico, mas um Para-si afetado de má-fé que tenta e acredita ser Em-si.

Ainda sobre a psicanálise, Sartre toma o exemplo da mulher frígida tratada por Stekel²⁵. Segundo este exemplo, Sartre percebe que o núcleo da psicose é a própria

²⁵ Wilhelm Stekel (1868-1940). Foi um psiquiatra austríaco que desconsiderava o inconsciente.

consciência e não o inconsciente. E isso se dá como no episódio do lunático em transe, que surpreendido por um trovão, volta à sua consciência e deixa de ser assustador para se assustar. Escreve Sartre: “Sempre que pude levar bastante longe as minhas investigações, comprovei que o núcleo da psicose era consciente” (SARTRE, 1943. p. 104. Trad. nossa).

Para Sartre a má-fé é um fenómeno que se passa na consciência negando a própria consciência. Para o nosso filósofo, a consciência dotada de má-fé refugia-se em desculpas morais e fragilidades psíquicas para legitimar e otimizar sua covardia. Este tipo de consciência traidora, muitas vezes, afeta não só um indivíduo, mas toda uma coletividade²⁶.

As condutas de má-fé levam Sartre a um problema decorrente do auto-engano, que é uma fé e faz com que o sujeito dessa fé acredite em seu projeto que é mentir para si mesmo.

Com efeito, para melhor esclarecermos a fé da má-fé torna-se necessário retomar o exemplo de Sartre sobre uma mulher que vai ao primeiro encontro com um conquistador. Tal mulher, embora consciente das intenções deste encontro, trai sua consciência, para ater-se apenas no que lhe interessa, ou seja, o respeito, a cordialidade, a companhia social, sem com isso, examinar os resultados do convite que já estão nos registros da sua consciência que será traída.

Ela sabe perfeitamente as intenções que o homem que lhe fala tem a seu respeito. Ela sabe também que, cedo ou tarde, terá de tomar uma decisão. Mas não quer sentir a urgência disso: atém-se apenas ao que de respeitoso e discreto oferece a atitude do companheiro (SARTRE, 2003. p. 101).

O exemplo da mulher que vai ao primeiro encontro leva-nos ao tema da sinceridade, que pode ser ambíguo, pois ao mesmo tempo que a sinceridade se apresenta como uma antítese da má-fé, pode tornar-se má-fé, quando o seu determinismo nos aproxima do ser Em-si, que não é o nosso verdadeiro ser.

²⁶ Para Sartre o surto coletivo, as ações terroristas, os movimentos fundamentalistas irracionais e as fugas psicológicas são tipos de má-fé coletiva.

Assim, a consciência está habitada pelo ser, mas nem ela e nem o ser são determinados, pois a consciência não é o que é (SARTRE, 2003). Na sinceridade o próprio gesto de ser sincero torna-se o ser determinado. Com efeito, a consciência não é o que se é determinado. Ela, pelo que lhe é próprio está sempre a remeter-se para fora do que se é e quer ser o que não é e até o que não se pode ser. Daí o famoso axioma sartriano de que o homem é o ser que quer ser Deus. E a sinceridade, analisada neste paradigma, remete-nos ao ser do querer ser Deus.

Daí por que o possível é projetado em geral como aquilo que falta ao Para-si para converter-se em Em-si-Para-si (...) É este ideal que podemos chamar de Deus. Pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus (SARTRE, 2003. p. 693).

Quando Sartre diz que o homem é o ser que projeta ser Deus, ele quer dizer que este projeto é impossível, e por sê-lo, trai a verdadeira realidade do Para-si, que não pode ser um Em-si-Para-si, mas somente Para-si, agindo com liberdade e jamais com exatidão e onipotência.

Deste modo, a má-fé almeja constituir a realidade humana como o ser que é o que não é e não é o que é. Contudo, a sinceridade que tenta fugir da má-fé, na verdade torna-se um outro tipo de má-fé, pois ao definir-se como uma determinação, a sinceridade contradiz a consciência autêntica que de modo algum pode ser determinada como uma sinceridade.

Nessas condições, que significa o ideal de sinceridade senão tarefa irrealizável, cujo sentido está em contradição com a estrutura de minha consciência? (SARTRE, 2003. p. 109).

Para Sartre, o ser, não é fundamentalmente o que se é. Por isso, a estrutura essencial da sinceridade é igual à estrutura das condutas de má-fé, uma vez que o homem sincero faz-se o que é para não sê-lo, com isso, pode também chegar à má-fé que conduz o ser a uma ilusão de sinceridade empírica, quando na verdade a sinceridade é pura projeção de um ideal impossível.

A má-fé só é possível porque a sinceridade é consciente de errar o seu objetivo por natureza. A condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser imediato, seja o que não é e não seja o que é (SARTRE, 2003. p. 115).

As estruturas do ser de má-fé fazem com que os termos da má-fé e da mentira, da verdade e da sinceridade se dissociem epistemologicamente. A dissociação e a aplicação do conceito de sinceridade ao pacote da má-fé, é o que nos leva a examinar o verdadeiro problema da má-fé em Sartre, que não chega a crer no que almeja crer e por isso é diferente da autenticidade, que quer escapar do não-crer-no-que-se-crê²⁷.

Para Sartre o agir pela verdade é o agir autêntico e este agir aproxima-se do que ele chama de boa-fé em *O Ser e o Nada*. Assim, o ato primeiro da boa-fé é a busca da verdade. Por outro lado, o ato primeiro da má-fé é a fuga do que não se pode fugir, ou seja, a fuga do que se é. Ora, o próprio projeto de fuga revela à má-fé uma desagregação íntima no seio do ser, e essa desagregação é o que ela almeja ser:

Eis, pois o que é a má-fé: Fazer que eu seja o que sou segundo o modo de não ser o que se é, ou que eu não seja o que sou segundo o modo de não o ser o que se é ou que eu não seja o que sou segundo o modo de ser o que se é (SARTRE, 2003. p. 106).

A má-fé ainda diz algo sobre o determinismo, que pode ser um reforço para a má-fé já que toda determinação é fundamentalmente uma conduta de auto-engano. Com efeito, ao perguntarmos de que o determinismo foge quando projeta fugir, a resposta não será positiva. Pois, na verdade, o ser determinista não foge de coisa alguma no sentido de abandonar uma positividade para encontrar outra. Por isso, é preciso examinar os caminhos da fuga.

Podemos dizer que a fuga é sempre para alguma determinação, isto não quer dizer que ela parta de alguma determinação. A fuga é uma ação eminentemente humana,

²⁷ Expressão usada por Sartre em *L'Être et le Néant*. Onde se lê: *non-croyant-en-que-être-croient*. Para afirmar a inseparável ligação entre o ser que não acredita no que se crê, portanto, enganando-se, tornando-se um ser de má-fé.

fundada pelo Para-si. Quando o ser humano foge da verdade e da existência, ele não deixa para trás algo que não deseja ser, mas unicamente vai em busca do que deseja ser, pois segundo Sartre, o Para-si só foge em direção àquilo que procura encontrar, sem que para isso tenha que abandonar coisa alguma.

A fuga do Para-si é justamente para determinar o seu ser, que é fundamentalmente indeterminado. Neste caso, o Para-si só pode fugir de si, o que implica negar com sua fuga a sua própria maneira de ser, que é originariamente o ser de abertura das possibilidades.

Fugindo em busca da determinação que escolheu como definidora de seu ser, mesmo sendo inoportuno, o Para-si engana-se, redundando na negação de suas possibilidades, como também de suas escolhas e responsabilidades. O objetivo da fuga, segundo Sartre, encerra no Para-si uma ilusória natureza criacionista, que o impede de compreender seu próprio ser no mundo e de realizar o seu projeto de liberdade. Uma vez definida a sua fuga para o determinismo criacionista, todos os caminhos deste Para-si refletirão como uma totalidade que se torna então como o seu único possível o Em-si (SARTRE, 2003).

Sartre diz que a consciência é a única empreendedora da conduta de fuga que consiste em “negar-se para determinar-se” (SARTRE, 2003. p. 81). Ele segue raciocinando que a consciência, ao negar sua identidade original, ao procurar determinar-se como algo, como Em-si, nega-se a ser o que se é. Mas como isso que ela determina como seu ser não é ela na sua estrutura ontológica, já que aí ela é nada, então, ao refugiar-se num determinismo e negar-se, a mesma consciência torna-se uma consciência de fuga, que é a consciência de má-fé. "A decisão de ser de má-fé não ousa dizer seu nome, acredita-se e não se acredita de má-fé" (SARTRE, 2003. p. 115).

A decisão determinista de agir por má-fé é o princípio de todas as condutas de fuga porque a consciência foge de si para determinar-se como uma coisa ou outra. Com efeito, o ser de Para-si, de quem a consciência de má-fé foge para não encontrar com o seu próprio nada ou a sua liberdade. Este Para-si é o poder autêntico, que revela à consciência ela mesma. Por outro lado, esse poder que tem a consciência de negar-se a si mesma, é o que Sartre vai chamar de má-fé (SARTRE, 2003).

Ainda sobre a fuga, observa-se a análise da recusa que a consciência tem de si mesma, recusando ser até suas possibilidades. Para conter esse processo de escapar de si pela consciência de má-fé, o sujeito de Para-si tenta determinar-se, mas como o homem é um constante fazer-se e o ser que ele é depende desse fazer-se, então, a consciência do sujeito determinado, que foge da fuga, cessa o seu movimento, e tenta estagnar-se num ser que não é o seu ser, projetando ser Deus. Isto significa não mover-se, o que é contraditório, pois ao Para-si equivale a dizer movimento, que neste sentido, significa para-ser-fora-de-si, que é uma ação que tende a constituir o si como ser fora de um núcleo determinado. Este núcleo determinado que o Para-si inventa para si e nele tenta fugir da fuga, constitui também um tipo de má-fé.

A má-fé, segundo Sartre, consiste em inverter o movimento do Para-si e em identificar o Para-si no ser do Em-si. Desse modo, pode-se afirmar que a determinação é a redução dos sujeitos à coisa, ou o ser-em-si. Com isso o fazer, o escolher, o se assumir livre significa a impossibilidade do Para-si de ser definido. Neste contexto, nenhuma conduta nos define, pois a liberdade é anterior a todas elas, o que significa dizer que a liberdade não se coincide com a má-fé, pois é-lhe anterior e sua negação faz-se mediante e depois da sua aparição no seio do ser (FLYNN, 2012).

Ainda sobre a ontologia determinista, encontramos a farsa como personagens de um teatro, que buscam uma determinação para seus personagens escondendo o seu ser de atores no papel desempenhado. Ademais, o ser ator seria diferente do papel de uma farsa. No entanto, o Para-si de um ator está na ação do mesmo, que se dá na vida, já o papel do ator dar-se na farsa.

Sartre relembra que na farsa um sujeito corajoso ou covarde faz-se tal para enganar. Entretanto, na vida real, um sujeito fazer-se tal para ser o que é e no ser definir suas escolhas. Segundo Sartre, quem faz da sua vida uma farsa e passa então a dizer que é corajoso ou covarde, como uma mesa é mesa e uma cadeira é cadeira, torna-se um Em-si. Portanto a farsa do Em-si personaliza quem se determina como corajoso ou covarde relacionando-se com a reificação (SARTRE, 2003).

Reificação, neste caso, quer dizer tornar-se coisa, tentar ser um Em-si. Definir-se como objeto e objetar-se para se definir como um ser determinado. E é por isso que a determinação de si como covarde ou corajoso, sempre determinará o si mesmo, como algum objeto que supõe deixar de ser o próprio ser que se é para jogar-se no ser que não

se é. Todavia, tornando-se coisa, o ser humano se conduz como se não tivesse liberdade para ser o ser que se é. Neste movimento. Dar-se a atuação da consciência de má-fé.

Assim sendo, o ser humano que se coisifica escapando do seu ser e negando suas possibilidades, torna-se um ser de má-fé e precisará de uma re-assunção do seu ser determinado.

Em *O Ser e o Nada*, Sartre retoma Montaigne afirmando que, embora o mundo seja indiferente em saber se o ser humano é de boa-fé ou é de má-fé, não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé, para o bem de todos. Pois o mundo caminha por ele mesmo, mas o homem que medita, por ter consciência, não pode tornar-se uma coisa do acaso, nem tão pouco um animal depravado (MONTAIGNE, 2001).

Segundo Sartre, moralmente a má-fé é um erro, pois nega a completa liberdade da consciência. Sartre ainda descreve que a má-fé declara seus valores, mesmo sendo um ante valor.

Nos valores da má-fé estão os determinismos da vontade que imagina ser o que é. "Se o homem é o que é, a má-fé será definitivamente impossível, e a fraqueza deixará de ser seu ideal para tornar-se seu ser" (SARTRE, 2003. p. 105).

Na concepção de Sartre a pessoa de má-fé também escolhe em meditação seus próprios valores, mas vive a sua vida como se não os tivesse escolhido, como se estes valores fossem universais e não frutos das escolhas da pessoa de má-fé.

Se a fraqueza ou sinceridade é valor universal, resulta que sua máxima - é preciso ser o que se é - Não serve apenas de princípio regulador dos juízos e conceitos pelos quais expresse o que sou (SARTRE, 1943. p. 110).

Em verdade, se de um modo geral, o ser que é, torna-se sua própria determinação. Então os valores da má-fé tornam-se validos, mas resulta que o ser não é o que é, mas um ideal de ser, um ideal de conhecer, um ideal de si mesmo. Neste sentido é preciso meditar com Sartre, no instante em que o ser da consciência torna-se um "façamos e não um somos" (SARTRE, 1943. p. 110. Trad. nossa).

Não é surpreendente percebermos que para Sartre, a má-fé é uma ameaça imediata e permanente a todos os projetos de uma consciência autêntica. Na consciência encerra-se o risco permanente de ações de má-fé e autenticidade. A origem deste risco seria o fato da natureza da consciência, simultaneamente, ser aquilo que não é e não ser aquilo que é.

Sartre afirma ainda que a consciência é aquilo que não é e, se fosse aquilo que é, então a má-fé seria um valor, pois ela deixaria de ser uma negatividade determinista para ser um Em-si conscientizado e para sempre determinado. Mas, como a consciência é o ser que deseja ser somente aquilo que não é, então ela busca aquilo que não é e nunca poderá ser aquilo que é, pois nunca poderá coincidir a sua vontade com o seu ser.

Se o homem é o que é, a má-fé será definitivamente impossível, e a fraqueza deixará de ser seu ideal para tornar-se seu ser. Mas o homem é o que é? E, de modo geral, como se pode ser o que se é, quando se é como consciência de ser? (SARTRE, 2003. p. 105).

De volta ao tema da mentira, Sartre medita sobre a mentira-para-si-mesmo que, todavia, refere-se à má-fé que não é uma mentira simples para si mesmo, mas uma mentira complexa e organizada que se dá na consciência mesma.

Para Sartre, tanto a mentira para si quanto a mentira que trai a própria consciência, são mentiras, pois as mentiras em si mesmas, envolvem o ato de negar que alguma coisa é verdadeira, e envolvem também uma atitude negativa, mas a atitude negativa da mentira para si é diferente do conteúdo da mentira traidora da má-fé que se dá no âmago da consciência.

Com efeito, toda mentira exige um outro, que não é a minha consciência e que não está na minha consciência e por isso, pode ser enganado. Entretanto, a mentira que se dá na consciência e é má-fé, por relacionar-se diretamente com a própria consciência, não pode fugir dela para negá-la, sem antes, ser por ela captada no mesmo instante, como consciência enganadora da consciência que se engana. A este fenómeno Sartre chama de consciência enganadora e é essa consciência enganadora que mente dentro da consciência, sem contudo obter os reais objetivos da mentira, que se passa por enganar outra consciência.

Em Sartre, não há duas consciências no sujeito, nem uma dualidade psíquica entre inconsciente e consciente como descreve a psicanálise. No entanto, ao tentar-se enganar, a consciência traidora percebe a sua própria traição e torna este projeto impossível enquanto auto-engano ontológico.

Assim, o ato de mentir para si mesmo torna-se um ato imponderável, onde a mentira pode mentir para si dentro da própria consciência, mas não enganá-la, pois toda consciência que mente para si sabe que mente. E num gesto de negar a própria consciência, abandona o controlo desta própria consciência, para tornar-se uma consciência enganadora, que na verdade não somente se engana, não somente arma mentiras para si, mas se nega por má-fé (SARTRE, 2003).

Resulta, portanto, que se a má-fé é fé e implica em seu primeiro projeto sua própria negação (determina-se a estar mal persuadida para persuadir-se de que sou o que não sou), é preciso que, em sua origem, seja possível uma fé que queira estar mal convencida (SARTRE, 2003. p. 116).

Ademais, a consciência da má-fé só pode ser explicada se o ser de uma pessoa mantém determinados projetos de enganar sua própria consciência. A questão que se levanta é se realmente a má-fé oferece algo em troca da recusa da verdade porque a percepção da má-fé parece ser tão fácil para a psicanálise como abrir os olhos. Com efeito, em Sartre, a percepção da má-fé não é tão simples assim, pois esta percepção contraria as escolhas e anseios da consciência enganadora.

No mais, a má-fé seria também uma fé, que é fé de má-fé numa falsa consciência, que escolhe acreditar no auto-engano que não é mentira, mas má-fé. Esse auto-engano, que é a má-fé, oferece meios para suportar certos tipos de dores. A angústia é o mais relevante sofrimento pelo qual uma consciência foge de si para uma consciência enganadora.

Para Sartre, a má-fé oferece ao ser que foge um meio de alívio frente os sentimentos de perda, culpa, solidão, abandono, frustração e angústia. A questão de como uma pessoa mantém determinados projetos de má-fé, frente a ameaça iminente de perder-se como uma consciência que aceita enganar-se, é o que foi sugerido como um projeto primitivo de consciência, que é um tipo de consciência ingênua, não-reflexiva,

como os movimentos de um garçon de café analisado por Sartre, que se caracteriza por uma má-fé num estado de inocência. Este estado de inocência não deixa de ser uma má-fé, pois embora ingênuo, não evolui, nem supera a sua farsa e o seu auto-engano.

Vejamos esse garçon de café. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza, algo excessivo. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-se em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de ser garçon (SARTRE, 1943. p. 112. Trad. nossa).

II.2 - Da Angústia

A angústia é um dos mais complexos temas desafiados por Sartre. Para este conceito, os filósofos do lácio (Cícero e Sêneca), apresentam uma terminologia que nos remete ao apotegma *angustus animus* (falta de animo), que se refere à tristeza da alma. É a derivação de um sentimento asfixiante que se dá em situação de prisão e cárcere estreito (SÉNECA, 2009).

Os antigos hebreus ao mencionarem a escravidão sofrida antes do êxodo²⁸. Chamaram de angústia o próprio país do exílio, o Egito, que em hebraico quer dizer (מצרים), ou seja, uma situação de abafamento, cárcere, prisão e estreiteza. E ainda, um sentimento de vida estreita ou sem saída (GRUEN, 1977).

Tal sentimento passa do modo de se estar preso fisicamente, para o sentimento de prisão da alma, onde a prisão pela estreiteza da existência manifesta o sufocamento, o desespero, a náusea. Situações que Sartre denomina de angústia em face da realidade humana diante do seu nada (SARTRE, 1943).

Mas é na estreiteza que o homem descobre sua liberdade, pois para Sartre, o caminho estreito, prefiguração da páscoa hebraica (passagem), que sai do Egito, rumo à

²⁸ "Os egípcios nos maltrataram e oprimiram, impondo-nos uma dura escravidão. Clamamos ao Senhor Deus de nossos pais, e o Senhor ouviu a nossa voz e viu a nossa opressão, a nossa miséria e a nossa angústia". In: Dt. 26, 6-8.

promessa de liberdade, numa passagem que denota a angústia, que dar-se na consciência da existência absurda do nada, rumo as escolhas que superam este mesmo nada, pela liberdade ontológica e absoluta:

Vou emergir sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade (SARTRE, 2003. p. 84).

Contra a tese de Kierkegaard de que a angústia precede a liberdade (KIERKEGAARD, 2014), Sartre afirma que a existência e concomitantemente a angústia procedem da liberdade. Para ele o ser humano é livre ontologicamente e a liberdade não é uma conquista social, mas uma condição da consciência que se adquire pela evolução biológica e amadurecimento psicológico, no ato mesmo da rutura do ser consciente com o ser do Em-si. Portanto, ser livre é também experimentar o desamparo originário da humanidade evoluída e amadurecida. Quem é livre, segundo o existencialismo, caminha na estrada da incerteza e da instabilidade, que só podem ser percebidas pela consciência autêntica perpassada pela angústia.

Para Sartre, a percepção de si como ser instável e efêmero, consome-se na angústia. A angústia também se encontra no registo ôntico do ser de Para-si. É pela condição inseparável entre angústia e Para-si, que logramos sufocar ou dissimular nossa angústia na má-fé.

Eis aí, o conjunto de processos pelos quais tentamos mascarar a angústia: captamos nosso possível evitando considerar os outros possíveis, que convertemos em possíveis de um outro indiferenciado; não queremos ver este possível sustentado no ser por uma pura liberdade nadificadora, mas tentamos apreendê-lo como engendrado por um objeto já constituído, que não é senão nós mesmos encarados e descritos como a pessoa de um outro. (SARTRE, 1943. p. 92. Trad. nossa).

O contexto epistémico-ontológico que se desenvolve no campo do conceito da angústia, quer conservar a intuição de que aquilo que envolve nossa independência e responsabilidade, gera em nós a angústia sartriana, que é uma espécie de nadificação original.

Na angústia sartriana duas tomadas de posições de Heidegger podem ser consideradas, ou seja, a angústia autêntica e a angústia inautêntica, que podemos comparar ao que Sartre didaticamente nomeou de conduta de fuga e conduta autêntica

(SARTRE, 1943).

Pelos caminhos das condutas de fuga, Sartre medita sobre a consciência da angústia que tenta afirmar-se como coisa, o Em-si. O motivo destas condutas reflete o desejo de suprimir os vazios que nos rodeiam, restabelecendo fugas e transcendências para além da percepção real.

Neste paradigma, Sartre chama a atenção para os jogos de desculpas, onde os nossos próprios atos são eminentemente justificados por desculpas tranquilizadoras que escondem os juízos dos fatos da liberdade e da responsabilidade numa consciência de má-fé (SARTRE, 1943).

Queremos conservar da intuição primeira aquilo que ela nos entrega como nossa independência e responsabilidade, mas procuramos deixar à sombra tudo que há nela da nadificação original: sempre prontos para nos refugiar na crença ou no determinismo, caso a liberdade nos pese ou necessitemos de uma desculpa. (SARTRE, 1943. p. 91. Trad. nossa).

Os jogos de desculpas negam realidades morais e ontológicas, as transcendências dos jogos de desculpas remetem a angústia para mundos irrealis e fantasias subliminares, ao mesmo tempo que, fugindo da angústia existencial, este tipo de conduta nega o ser que somos no horizonte do Para-si, que quer tornar-se Em-si.

Tal atitude introduz nos jogos de desculpas a positividade absoluta do ser Em-si, que afeta o ser de Para-si na má-fé, opondo-se à autenticidade pela negação da angústia, que está na percepção do desamparo existencial do ser de Para-si, que Sartre chama de nadificação original.

As condutas dos jogos de desculpas representam o que Heidegger chamou de a decadência humana, que guarda na mesma consciência a própria natureza da consciência que concomitantemente busca e foge da verdade. Verdade que está na leitura cognoscente dos fenómenos, e não na vontade da consciência fugidia.

Assim, logramos sufocar ou dissimular nossa angústia? Certo é que não poderíamos suprimi-la, porque somos a angústia. Quanto a velá-la, além de que a própria natureza da consciência e sua translucidez nos impedem de tomar a expressão ao pé da letra, convém observar o tipo particular de conduta que queremos significar com isso (SARTRE, 1943. p. 92. Trad. nossa).

Na angústia também dar-se a captação reflexiva da liberdade por ela mesma.

Neste sentido, a angústia reflete uma consciência imediata de si que surge da negação das chamadas essências do mundo, que são as determinações ante fenoménicas.

O conceito de angústia em Sartre opõe-se ao conceito determinista que enclausura a angústia num patamar psicológico, fechado à discussão da liberdade, sem contudo considerar a angústia, se quer, como um fenómeno de apreensão.

Pela angústia, como condição do Para-si, a liberdade apresenta-se como um movimento primeiro que pode rumar para a fuga ou a autenticidade. Pois será na angústia que o homem se perceberá ao mesmo tempo livre e sufocado. O certo é que não podendo suprimir a angústia, porque somos angústia, restará ao homem ser sua angústia para fugir dela ou ser sua angústia para ter consciência dela e conhecimento de si, como no movimento epistemológico da autenticidade, que não pode evitar que todo o sentido do mundo provenha do si.

Pelo conceito de angústia sartriana, o sentimento de fuga encontra-se com o espírito de seriedade, que capta os valores a partir do mundo e reside na substancialização destes mesmos valores. Neste particular, fuga e seriedade, equiparam-se ao conceito heideggeriano de angústia inautêntica, sendo a fuga, uma cobardia posicional diante da existência. E a seriedade, um determinismo psicológico diante da nadificação original (SARTRE, 1943).

Em Sartre, a angústia só pode ser autêntica se descoberta e aceita no movimento da liberdade. Para Sartre a angústia é um registo da consciência que desvela seu nada (SARTRE, 1943). A revelação deste fato coloca a angústia como um dado imediato da percepção da liberdade.

Aquilo que se costuma chamar de revelação do senso íntimo ou intuição primeira de nossa liberdade, nada tem de original: é um processo já construído, expressamente destinado a mascarar a angústia, verdadeiro dado imediato de nossa liberdade (SARTRE, 1943. p. 91. Trad. nossa).

Para Sartre a angústia é um fenómeno de apreensão da liberdade como contingência inseparável do ser e do nada. O nada que se insere no ser e não vem do não-ser é o horizonte existencial da angústia. Entretanto, ao fugir deste horizonte, o homem rumo para mitos tranquilizadores, mas não pode ignorar sua angústia. "Em resumo, fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia" (SARTRE. 2003. p. 89).

Por causa da angústia, Sartre cita Kierkegaard, caracterizando-a como algo que

se estranha frente a liberdade, pois de fato em Kierkegaard, a angústia é angústia diante da liberdade, pois neste pensador a angústia distingue-se do medo porque medo é medo dos seres do mundo e angústia é angústia diante de mim mesmo, que impõe ao ser o reconhecimento indelével do poder e da soberania ontológica da liberdade: “Kierkegaard, descrevendo a angústia antes da culpa, caracteriza-a como angústia frente à liberdade”. (SARTRE, 2003. p. 72).

Para Kierkegaard, medo e angústia são conceitos mutuamente diferentes, já que o medo é apreensão irrefletida do transcendente e a angústia apreensão reflexiva de si, ou seja, o medo assemelha-se a algo determinado, ao passo que a angústia se refere à liberdade como possibilidade antes da possibilidade, como um traço consciente da liberdade (KIERKEGAARD, 2014).

Sartre também levanta os argumentos de Heidegger para analisar a angústia, pois segundo o pensador alemão, angústia é a percepção do nada. Estado este que coloca a estreiteza do paradigma humano no horizonte fenomenológico da captação finita do ser-para-a-morte: “Mas Heidegger, que, como se sabe, sofreu profundamente a influência de Kierkegaard, considera a angústia, ao contrário, como captação do nada” (SARTRE, 2003. p. 72). Esta angústia heideggeriana, como manifestação da morte ao *dasein*, apresenta o nada como uma totalidade que se revela de uma única vez, despertando a angústia no ser que reflete (HEIDEGGER, 2000).

Entretanto, para Sartre, a angústia tem o mesmo significado que a melancolia, que surge num momento bem posterior a liberdade, quando a mesma, depois de ter percorrido as formas imperfeitas de sua história deve chegar a ser ela própria, no sentido mais profundo da palavra liberdade, que é o que Kierkegaard também vai chamar de possibilidade (KIERKEGAARD, 2014).

Em Heidegger, a angústia recebe foco diante do nada. A percepção deste nada, para Heidegger, não seria uma ruína, pois a ruína está no desvio do projeto existencial, em face das fugas quotidianas, que disfarçam o sentimento de estreiteza que faz surgir a angústia inautêntica.

Ainda em Heidegger, a fuga da angústia para fugir do nada gera a angústia inautêntica, que está fadada ao fracasso, pois sua luta persiste em fugir da existência e do nada. Fugas que a epistemologia não deixará escapar, pois a consciência inautêntica é a angústia para dela fugir sem com isso deixar de ser angústia (HEIDEGGER, 2008).

Concordando com Hegel, Sartre entende que a origem do ser não está no ser mas

no ser tendo sido. Neste juízo ser é não ter essência, ou seja, “*Wesen ist was gewesen ist*” (SARTRE, 2003. p. 79).

A essência, segundo Sartre, faz-se sempre para o nada de alguma coisa e a razão disso parece estar identificada ao nada de Hegel, que Sartre entende como extramundano, já que o pensa no movimento de ultrapassamento. Daí porque este ultrapassamento faz-se para o nada, que por sua vez não está no mundo, mas no ser (HEGEL, 2017).

Para Sartre, a angústia aparece como captação de si mesma e do nada. Ela existe quando me considero portador dela em relação original com os valores que escolho. O valor, contudo, extrai seu ser de sua exigência e será na escolha do valor que brotará a angústia: “A angústia ante os valores reconhece a sua idealidade” (SARTRE, 1943. p. 87. Trad. nossa).

A angústia está no ser da consciência, no ser livre e no ato mesmo da escolha ou não dos valores. Para Sartre a angústia está na consciência e a liberdade abre a consciência para possibilidades infinitas, que na sua incerteza gnosiológica, gera angústia: “Na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim” (SARTRE, 1943. p. 87).

Sartre também afirma que a angústia não é um ato onde se trata apenas de uma dor existencial do psiquismo humano. Para ele, a angústia também se dá num paradigma ético de reconhecimento da condição finita do Para-si e da estreiteza da existência, que tem sua finalidade no não-ser.

No *Conceito de Angústia*, Kierkegaard reflete sobre a passagem bíblica de Adão. Onde o primeiro homem sente angústia diante da liberdade de experimentar o conhecimento do bem e do mal. O fruto do conhecimento da vida e da morte. Neste contexto, a morte, arvora-se ali para Adão como um nada semelhante ao nada de onde ele foi tirado. Mas, o caminho de Adão não é fazer a vontade de Deus, pois entre sua liberdade e a obediência, impõem-se a angústia, que é uma repulsa à obediência e à ignorância, em favor da liberdade, que é possibilidade e está impregnada de angústia. Esta angústia, segundo Kierkegaard é quem vai descrever o ser humano, como um ser diferente de um animal ou de um anjo, que não podem angustiar-se (KIERKEGAARD, 2014).

Fazendo a vontade da sua angústia de conhecer, Adão recebe a sentença de morte, e de novo ele é colocado em uma nova angústia, pois assim como a experiência

do bem e do mal, Adão desconhece a condição e a possibilidade da morte pela qual foi condenado. E não por mera inocência, ele aceita a sentença da liberdade que leva ao conhecimento da morte e rejeita a eterna dúvida, que está na vontade de Deus para o homem, que é a negação da sua liberdade (KIERKEGAARD, 2014).

Para Kierkegaard, o preço do pecado original é a liberdade. E a angústia refere-se à tomada de consciência da liberdade absoluta. Essa consciência do ser diante do fracasso dos valores escolhidos e a coragem da autenticidade diante da angústia é o que Sartre vai chamar de angústia ética.

Há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores. Estes, com efeito, são exigências que reclamam um fundamento. Mas fundamento que não poderia ser de modo algum o ser, pois todo valor que fundamentasse a sua natureza ideal sobre seu próprio ser deixaria por isso de ser valor e realizaria a heteronomia de minha vontade (SARTRE, 2003. p. 83).

Na esfera sartriana o não-ser é um produto da consciência do Para-si. O não-ser é o ser, pois ele se extrai do ser, uma vez que o ser vem antes do nada. Tal verificação observa-se no título da obra em questão: *O Ser e (depois) o Nada* (BARANOWSKIE, 2012).

Não-ser é o nada, que não necessariamente é um nada de coisas, mas um nada ontológico. Assim, o nada de ser está no ser, é a contingência do ser, por isso é que o ser se funda a cada instante e neste instante faz-se projeto e lança-se num mundo, que é uma horizontalidade feita de incertezas e inseguranças.

O lançamento do ser sai do nada rumo ao nada. O lançar-se no mundo é o próprio gesto de liberdade ontológica, que é uma condição do homem, pois o homem é liberdade em seu próprio ser. Por isso, o estudo sartriano da angústia diante da liberdade defende que a angústia não é uma doença psicológica, ou uma covardia moral, nem se quer um pessimismo. Mas, um processo de passagem pelo corredor estreito da liberdade até o fim da mesma, que dar-se no mesmo instante da morte do sujeito, onde também sessam os processos ontológicos da angústia (SARTRE, 1943).

Para Sartre, quando a consciência analisa o exponencial humano de seu nada, ela medita na possibilidade dela mesma de esconder de si o nada de seu ser. Na tentativa de evitar a angústia, essa consciência faz uma escolha pela má-fé. E assim, ao dizer que o ser do homem reside na sua liberdade, Sartre não quer dizer que a liberdade do homem

é liberdade para fugir do seu nada de ser, mas para viver suas possibilidades e angústias (GUIGOT, 2012).

Para Sartre a angústia é também uma situação da liberdade humana, que atravessa as situações da contingência pela percepção do tédio, da náusea e do desespero. Com efeito, segundo as filosofias do clássico lácio, a angústia era descrita também como um enjoo dentro da *naus*, uma cinetose, a náusea.

Para os estoicos a angústia era uma espécie de propensão da natureza da alma pelo amor da dor existencial, sem causas exteriores. Os termos usados pelos antigos estoicos, que mais se aproximam do conceito sartriano de angústia são paixão, sofrimento, melancolia (SÉNECA, 2009).

Estes temas antigos despertaram em Sartre o interesse pela Náusea, seu primeiro romance. E ao conceito de angústia, como vetor metodológico, que deu origem à sua primeira reflexão sobre a autenticidade, nos seus diários de guerra (SARTRE, 2005).

Nos escritos de Sartre da primeira edição de *A Náusea*, Melancolia era o título inicial, justamente para referendar, segundo o autor, a proximidade semântica entre melancolia e angústia. Por fim, o romance foi modificado pelos editores para *A Náusea*²⁹. Nesta obra literária, Sartre trata o tema da náusea como trata o conceito de angústia em *O Ser e o Nada*.

No seu exercício de filosofia literária, a náusea equipara-se ao enjoo da existência, como uma espécie de nojo, presságio de vômito. Tal sentimento de repulsa instiga no personagem Antoine Roquentin uma reflexão consciente da sua existência absurda. Existência que pode negar sua liberdade na fuga e nas desculpas da má-fé. Existência que também pode afirmar-se como existência, num projeto grave de ser sua própria angústia, sua própria náusea, sua própria escolha. Sendo responsável em seu ser, pela existência da espécie humana (SARTRE, 1975).

A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser (SARTRE, 2003. p. 678).

²⁹ Jean-Paul Sartre publicou *A Náusea* em 1938 aos 34 anos de idade. Sartre queria chamar seu primeiro romance de Melancolia, mas a editora Gallimard preferiu chamá-lo de *A Náusea*, por causa do seu caráter existencialista e das ideias que expressavam a angústia-nauseante de um homem frente a pura existência.

A escolha para Sartre tem no seu bojo o conteúdo epistêmico da responsabilidade. Em Sartre toda escolha aponta para uma responsabilidade individual e solitária. E cada pessoa traz na sua decisão voluntária a angústia da responsabilidade por esta decisão, o que equivale à não existência do sistema de responsabilidade falseada, mas a angústia irrestrita da responsabilidade.

Com efeito, a responsabilidade para Sartre não impede o agir, que só pode ser em angústia, já que todos os nossos atos nascem de projetos que se lançam na incerteza, no nada, e, envolvem toda a humanidade, uma vez que o mecanismo humano, em suma, depende das decisões individuais e conseqüentemente de suas responsabilidades angustiadas.

Quando dizemos que o homem escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós escolhe a si próprio; mas com isso, queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dentro dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo, uma imagem do homem como julgamos que deve ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos. Se a existência, por outro lado, precede a essência e se quisermos existir, ao mesmo tempo que construímos a nossa imagem, esta imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade. Se sou operário e se prefiro aderir a um sindicato cristão a ser comunista, se por esta adesão quero eu indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é na terra, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser o representante de todos, e por conseguinte a minha decisão ligou a si a humanidade inteira. E se quero, fato mais individual, casar-me, ter filhos, ainda que este casamento dependa unicamente da minha situação, ou da minha paixão, ou do meu desejo, tal ato implica-me não somente a mim, mas a toda a humanidade na escolha desse caminho: a monogamia. Assim sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem. (SARTRE, 1978C. p. 7).

Como Kierkegaard, Sartre também acredita que aquele que é formado pela responsabilidade está formado de acordo com sua angústia. A responsabilidade é, portanto, a mais pesada de todas as angústias. E para que uma pessoa venha a ser formada pela responsabilidade, ela precisará ser autêntica frente a liberdade e as possibilidades. E ter compreendido sua ipseidade, seu nada.

Em Sartre, o homem é angústia, e ainda que disfarçemos a angústia num projeto de má-fé, ela aparece, com efeito, aparece em nossos atos. É esta angústia disfarçada que Kierkegaard chama de a angústia de Abraão (KIERKEGAARD, 2014), pois no fundo, Abraão não sabia se a voz que deu a ordem de matar o seu próprio filho provinha de um anjo do Senhor, do fundo dos infernos ou até mesmo do fundo do seu psiquismo (SARTRE, 1978C).

Todavia, Abraão decide sacrificar o filho fugindo da angústia de o fazê-lo, com a consciência de obedecer ao que ele acreditou ser a voz do anjo. No entanto, Abraão não pode fugir da responsabilidade e do resultado de sua ação. E no mesmo momento, um passo além da fuga da angústia, ele de novo se encontra com a angústia. Agora não angústia diante da possibilidade, mas como angústia diante da responsabilidade. E assim ele poupa o filho de ser sacrificado³⁰.

A angústia, portanto, é a captação reflexiva da liberdade por ela mesma. Nesse sentido, é mediação, porque, embora consciência imediata de si, surge da negação dos chamados do mundo, aparece se me desgarro do mundo em que havia me comprometido de modo a me apreender como consciência dotada de compreensão pré-ontológica de sua essência e de sentido pré-judicativo de seus possíveis (SARTRE, 2003. p. 84).

II.3 - Da Liberdade

Considerando o trabalho de Sartre em *O Ser e o Nada*, observa-se no todo, que o tema da liberdade adquire neste pensamento uma importância basilar. De fato, a filosofia de Sartre tem problemas a resolver que inquietaram os principais filósofos da epistemologia de todos os tempos. Estes problemas, aqui, podem ser nomeados de ipseidade e liberdade.

Considerando que para Sartre o movimento tangível do Para-si e a opacidade dos seus desejos formam a ipseidade, entendemos também que para o mesmo Sartre, na ipseidade humana, a liberdade apresenta-se sem um núcleo fundante. Neste paradigma,

³⁰ Exegese de Kierkegaard In: KIERKEGAARD, 2014. Sobre o livro do Gênesis In: Gn. 22, 1-13. Analisando Abraão, Kierkegaard vai traçar um perfil da angústia, da liberdade e da responsabilidade que não vamos deixar de tratar nos tópicos seguintes sob uma perspectiva sartriana.

a liberdade é a causa de si mesma (SARTRE, 1943). É a existência criando sua própria existência. É um diálogo entre o ser e o nada (FERREIRA, 1970).

Segundo Berdyaev, o problema da liberdade tem seu laço metafísico entre a alma e o corpo, porque na alma e no corpo a liberdade cria sua própria existência, mudando como quer o seu biotipo e a sua moral.

Para Berdyaev toda filosofia crítica deve observar que a pessoa é liberdade, e que a ipseidade de uma pessoa só pode ser uma condição determinada por conceitos condicionadores dessa liberdade. Sendo assim, Berdyaev descreve uma contradição no pensamento existencialista que tenta conciliar dois conceitos inconciliáveis, ou seja, a liberdade e a ipseidade (BERDYAEV, 2013).

Com efeito, em Berdyaev, a liberdade é a capacidade do ser humano existir no tempo e no ser. Por outro lado, a ipseidade é a personalidade que equivale ao ser determinado, que não pode ser o ser pela mudança do tempo e do ser. Para ele, a própria ipseidade está inserida na mudança sem condições de negar-se, entretanto, afirmá-la, seria de certa forma negar a mutabilidade de todo o movimento cosmo-ônico da plataforma existencialista de onde partem as reflexões de Berdyaev e do próprio Sartre (MUMINOV, 2019).

Segundo Sartre, a liberdade é o que desafia o nada (SARTRE, 2003). Mas o que buscamos na epistemologia de Sartre é justamente a ideia de um projeto ontológico pela epistemologia, que parte de uma ipseidade. Contudo, seria esta ipseidade a fonte da ontológica sartriana engendradora para superar seu nada?

Em Sartre, ninguém nasce com determinadas qualidades, mas faz-se qualitativo ou não qualitativo mediante o Para-si, que tende a ser primeiramente uma negação de si, para ser consequentemente aquilo que ele faz de si. Assim, “Tudo está por fazer-se” (SARTRE, 2003. p. 190).

Segundo André Barata, a ideia de liberdade e dos diferentes possíveis que é o homem transforma-se numa ideia de liberdade primeira do homem, que é onde Barata vai visualizar o conceito de ipseidade para Sartre. Neste conceito a mutabilidade do ser e da ipseidade deste ser dar-se pela liberdade ontológica, que embora mutável em fenómeno, torna-se também imutável numa dialética que aglomera a consciência e a memória (SARTRE, 1943).

A nossa investigação de 2012 reflexiona sobre o pensamento sartriano que se defronta com um abismo, onde nada pode existir para além da liberdade do homem. Nada. Inclusive a ipseidade. Nesta liberdade, o homem não pode encontrar semelhanças a si no mundo e nem para além do mundo, pois na sua liberdade, o homem é sua própria lei e está condenado ao nada seja na ipseidade ou seja no Para-si.

Contudo, a tarefa prática de enfrentar a angústia e viver em liberdade assumindo suas responsabilidades, pode levar o homem ao seu nada, que é sua própria ausência de ser, então, chega-se num fundo e o fundo é a ipseidade.

De fato, a ipseidade é o nada do homem (SARTRE, 2013). Não obstante, esta mesma ipseidade reserva para o si a liberdade que é uma operação da ação humana dentro e fora do seu nada. Com efeito, este nada não está fora do ser, mas é o próprio ser.

Em *O Ser e o Nada*, Sartre afirma que a condição primordial de toda ação humana é a liberdade. Mas, para que essa ação livre possa existir no nada, a ontologia sartriana poderá necessitar de uma ipseidade, ou estruturas fenoménicas para perceber que a ipseidade da superfície que é o Para-si só será epistemológica se acompanhada de uma profundidade que liga o si ao outro e pelo outro o mundo.

E o que este profundo será no horizonte do Em-si dar-se num nada ainda mais surpreendente do que nos caminhos da superfície do Para-si. “Assim, a realidade humana é desejo de ser Em-si enquanto Para-si” (SARTRE, 2003. p. 653).

Segundo Reimão, Sartre busca o significado arque-ontológico do ser humano. Assim, muitos pesquisadores do século XX, como Sartre, pensaram o ser sem essência, separando de qualquer conceito essencialista o ser da ipseidade. Contudo, Sartre procurou estudar o homem numa epistemologia especulativa que lançava suas ações na desconstrução estrutural dos pensamentos dominantes em sua época (o positivismo e o determinismo teológico).

Pela ação de um estudo do homem sem essência e contra a visão positivo-determinista, Sartre escreveu sobre uma possível ipseidade do Para-si e não sobre uma verdadeira ipseidade do ente e da essência.

Suas tentativas de explicitar as características ontológicas contidas na própria ideia de ipseidade, convergem para o conceito existencialista de liberdade (SARTRE, 2003). Contudo, o conceito de liberdade em Sartre diz muito sobre o agir que é modificador da própria liberdade e das estruturas do mundo. Assim sendo, as estruturas do mundo também produzem na liberdade do Para-si fatores transformadores. Portanto, a modificação externa faz da liberdade existencialista uma ação permanente, mas os meios de transformação desta ação estão do princípio ao fim deste movimento, na liberdade humana.

Nos caminhos da liberdade sartriana, o produto complexo da ação é sempre um movimento de transformação subjetivo e jamais um movimento alienador ou massificador da consciência. No projeto consciente a ação torna-se liberdade. Mas para tanto, o instrumental e o orgânico, por uma série de encadeamentos e conexões, modificam em todo o curso da vida as estruturas da liberdade.

A ação, quando realizada em estado de projeto consciente é liberdade que é sempre um momento do Para-si, e nunca um momento das instituições e das sociedades sobre o indivíduo. Por outro lado, a ação pode ser também um movimento negligente, que esboça ações irrefletidas e extemporâneas.

Sartre dá o exemplo de um fumador atabalhado que, negligente, faz explodir toda uma loja de pólvoras, mas nem por isso agiu. Ao contrário, ele foi objeto de sua negligência e não agente consciente de sua liberdade. "A adequação do resultado à intenção é aqui suficiente para que possamos falar de ação" (SARTRE, 2003. p. 536).

Na filosofia sartriana, a consciência deve estar na concepção do ato, mas a mesma consciência pode retirar-se da plenitude de seu mundo do qual é consciência e abandonar os limites do ser, para se refugiar no horizonte do não-ser. Como coisa ao invés de ser, a consciência se remete do ser à coisa e não pode encontrar-se no seu ser para perceber o não-ser em que se refugiou. Deste modo, a situação concreta e dolorosa nunca será insuportável para o ser que não transcenda à sua situação. E Sartre expõe o episódio do proletário de 1830, que foi capaz de uma revolução e após vencer a batalha, não sabia o que fazer da cidade (SARTRE, 2003).

Consequentemente esse proletário não agiu. Ele foi envolvido por uma situação e não por uma consciência. Portanto, nenhuma situação de fato seria o motor motivador

de um ato livre. "Pois um ato é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente por si mesmo, determinar o que não é" (SARTRE, 2003. p. 539). E nenhum estado seja externo (político) ou interno (psicológico) poderá determinar a consciência do homem ao optar numa ação, como sua maneira de ser no mundo.

Ademais, na medida em que a consciência transcende o fato do mundo e remete-se para além do tempo presente, simula para si projetos. Nesta medida, ela engloba no ser a liberdade e faz desta liberdade a mola de sua ação. Então, de modo algum, de nenhuma maneira, o passado pode produzir uma ação, ou seja, tomar a posição de um fim e sobre ele voltar-se no tempo para modificá-lo.

Por conseguinte, uma vez que confessamos à consciência essa autoridade de transcender ao mundo e a si mesma, uma vez que o reino do nada completa a posição do ser em seu princípio, será preciso responder "que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante" (SARTRE, 2003. p. 540).

Quando se é o que se é, pura e simplesmente, não há mais que uma só maneira de ser o próprio ser. Mas, a partir do momento em que não se é mais o próprio ser, surgem simultaneamente diferentes maneiras de sê-lo não o sendo. O Para-si, para nos atermos aos primeiros ek-stases – aqueles que, ao mesmo tempo, assinalam o sentido originário da nadificação e representam a nadificação mínima – pode e deve simultaneamente: 1º) não ser o que é; 2º) ser o que não é; 3º) na unidade de uma perpétua remissão, ser o que não é e não ser o que é. Trata-se de certo de três dimensões ek-státicas, estando o sentido de ek-stase na distância a si. É impossível conceber uma consciência que não exista conforme essas três dimensões (SARTRE, 2003. p. 193).

Ek-stasi, é uma palavra incorporada por Sartre ao seu sistema filosófico para designar o ser do ser que está fora de si mesmo, como uma remoção do ser para outro lugar fora do corpo. Dos termos gregos *ek* = para fora e *estase* = impasse de forças; Sartre une-os cunhando o sentido fora-de-si como a consciência que não é fechada em si mesma e que recai fora de si própria. Em Sartre o Para-si, a autenticidade e a ipseidade formam esta consciência que está fora de si em constante ação (SARTRE, 1943).

Neste ponto da nossa investigação, acreditamos que o Para-si pode negar-se ou afirmar-se, mover-se ou estagnar-se, enfrentar ou fugir, pois em si mesmo abriga ação para construir-se e má-fé para negar-se e se estagnar no determinismo dos Em-sis.

Com efeito, a pessoa humana para Sarte é uma contradição oscilante e vacilante em seu isolamento e solidariedade. A pessoa humana para Sartre pode encontrar-se e perder-se, afirmar-se na autenticidade ou contradizer-se na condição de Para-si-Em-si.

A pessoa humana neste paradigma será sempre uma síntese de contradições. Estas contradições estão no paradigma da liberdade e são subliminares. Entretanto, a pessoa estática e moralmente previsível engana-se pela exterioridade do seu determinismo e destrói-se pela existência submersa na má-fé.

Assim sendo, a pessoa humana em Sartre, não é interioridade existindo na exterioridade, mas exterioridade consciente de seu ser lançado no mundo. É oscilação e vacilação porque está no fluxo da liberdade. É um balanço entre o ser e o não-ser, entre a honestidade e a fuga de si. É autenticidade diante da angústia, mas é também má-fé diante do seu nada.

Na epistemologia ontológica de Sartre o ser livre mantém a postura do ser que procura o conhecimento de si (RUMP, 2012). No conjunto da tese epistemológica de Sartre, o ser humano divide-se em ser o ser que busca o conhecimento de si e o ser que se esconde da busca de descobrir-se no conhecimento de si. Esta é a epistêmica dicotomia dos dois lados da ontologia do conhecimento de si, que aqui refere-se ao conhecimento de si e a consciência.

Segundo a epistemologia sartriana de um lado está a consciência autêntica que se empreende no conhecimento de si pela fenomenologia. E do outro lado está a consciência inautêntica, que foge do conhecimento de si em determinismos e ilusões de essências criadas e eternamente preestabelecidas.

O dualismo da consciência autêntica e inautêntica, segundo Sartre, não é discriminatório, não separa sistematicamente o partido dos éticos e o partido dos sórdidos. Pois para Sartre cada consciência de Para-si é a junção ontológica de autenticidade e inautenticidade, embora a dosagem da autenticidade e da inautenticidade possa variar na escolha individual de cada pessoa (VARGA, 2011).

Na liberdade sartriana, a dialética transita nas escolhas do ser humano, que como um ser de Para-si só pode encontrar suas respostas e construir seus projetos de forma dialética, vivendo a contradição e agindo pela dialética conscientemente.

No campo dos valores, a liberdade não pode afirmar-se ou determinar-se pela filosofia de um grupo ou pelas ideologias deterministas. Neste particular, Sartre admite a dialética entre uma ação e outra e aponta para a liberdade subjetiva como a força proctológica da ação e dos valores. Pois é a liberdade quem funda sua ação e cria seus próprios valores (SARTRE, 1978B).

Para Sartre, o ser humano tem liberdade ontológica para criar e realizar. Na pura ipseidade a humanidade não é determinada, mas livre, pois o homem não advém de nenhum histórico originário ou essência. Seu ser mutável e único é o agente edificador de sua construção e mudança (SARTRE, 1978B).

A mudança para Sartre está no pensamento transformador e revolucionário, no conteúdo evolutivo e no agir da existência engajada. Esta mudança refere-se ao sentido ético do *dasein* heideggeriano, que escolhe a si e aos outros em todo o seu percurso no tempo e no mundo.

Para Sartre a mudança passa pela conversão da ação do ser sólido, impenetrável, sórdido e determinado; em ser Para-si. Esta conversão é uma situação de liberdade, que rompe com a degeneração do acaso e direciona-se à realidade das possibilidades (KIERKEGAARD, 2014). No paradigma da possibilidade existencialista, a liberdade é absoluta.

O ato não é por si mesmo seu próprio objetivo: tampouco seu fim explícito representa tal objetivo e seu sentido profundo; mas o ato tem por função manifestar e presentificar a ele mesmo a liberdade absoluta que constitui o próprio ser da pessoa (SARTRE, 2003. p. 710).

Entretanto, ao fazer-se livre, o ser humano pode cultivar a inércia que ocorre na vida preguiçosa. Na Má-fé. No pessimismo. Nas desculpas e servidões voluntárias. Por outro lado, a liberdade também pode desafiar a si mesma, potencializando sua consciência para o conhecimento de si (BERDYAEV, 2013).

Sartre acrescenta à discussão da liberdade, que o ser humano está condenado a ser livre (SARTRE, 1943). Para Sartre a liberdade é o único caminho do homem. Os outros caminhos estão todos imersos em falsos conceitos e traição da consciência pela má-fé. E não obstante as negatividades cometidas contra si mesmo pela má-fé: a liberdade está no homem. E o homem é tão livre, que pode inclusive negar sua liberdade, sem contudo deixar de ser livre (BARATA, 2005).

Sartre medita sobre a independência da liberdade. Segundo ele, o ser-humano depende da sua liberdade para ser humano. Entretanto, a liberdade independe da vontade humana para ser ela mesma, pois a liberdade não é um ser, mas um nada, um nada anterior ao ser enquanto potência e concomitante ao ser enquanto ação (SARTRE, 1943).

No conhecimento de si, a liberdade humana revela sua existência intramundana ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades. E assim, o ser humano responde aos desafios, com superação dialética, mas não pode fazer isto sem a liberdade que é a própria existência em movimento.

Orestes: Portanto, és rei dos deuses, Júpiter, rei das pedras e das estrelas, rei das ondas do mar. Mas não és o rei dos homens (...) Não devias ter-me criado livre (...) Da liberdade não sou senhor nem escravo, sou a minha liberdade! (SARTRE, 1965. p. 124).

Ser a própria liberdade é o sentido ôntico do termo Para-si em Sarte, que neste ponto está eivado de marxismo, pois em Sartre como em Marx, não interessa conhecer o ser e o mundo, mas transformá-los (MARX, 2015).

Com efeito, o método em Marx é o conhecimento ou a ideia da ideia pela dialética. Será este um bom caminho para Sartre, pois exprime a ideia de fundar-se a si mesmo, onde os homens podem mudar a existência e influenciá-la com raciocínios do agir da consciência engajada.

Assim sendo, todo engajamento está na consciência e a consciência torna-se aqui um produto da liberdade. Sartre, deste modo, parte da liberdade, para constituir sua

arquitetônica filosófica do Para-si, no mesmo instante metodológico que Espinosa parte de Deus (ESPINOSA, 1992).

Sartre ainda fala da consciência e do corpo que dar-se no atributo do pensamento. Para Sartre, longe do pensamento platônico de corpo e alma, a liberdade está sempre a fazer-se pela consciência dentro de um corpo. Pois liberdade é o princípio da consciência e o Para-si é o movimento da ação. E se em São João Evangelista, no princípio era o *Logos*, em Sartre, no princípio é a liberdade, ou seja, a consciência da força mutante dos afetos humanos³¹.

O ser de Sartre é sempre um ser de liberdade, um ser de fronteira, um ser de Para-si que está sempre de emergência, em transição. É uma modificação permanente. Sua epistemologia pressupõe uma sistemática de preposições para preposições e toda a sua ontologia é construída em redes, ora com Heráclito, ora com Espinosa, ora com Marx, ora com Heidegger, ora com Kierkegaard. Assim, ontologia para Sartre é filosofia, busca da sabedoria, amor à verdade. Neste sentido, a dinâmica e as partes dessa ontologia vão em cadeia e procuram ser o mais prático possível onde o conhecimento é a libertação da ignorância e a liberdade é a libertação do determinismo e da estagnação, pois tudo está a fazer-se. E o Para-si está no porvir.

Assim, a relação entre o Para-si e o seu porvir jamais é estática ou dada; mas o porvir vem ao presente do Para-si para determiná-lo em seu próprio âmago, enquanto o Para-si já está lá, no porvir, como sua supressão. O Para-si não pode ser falta aqui se não for lá adiante supressão da falta; mas uma supressão que ele tem de ser à maneira do não sê-lo (SARTRE, 2003. p. 263).

Em Sartre a liberdade não é coagida por outro ser fora da ipseidade humana. Ela é individual e quando mais age, mais se afirma como é. Neste *telos* a liberdade age e não é coagida. Sua causalidade está em si mesma e cada um dos seus efeitos é sua própria causa. A causa é transcendente e sua presença é uma ipseidade mutável de futuração permanente (SARTRE, 1943).

³¹ O Prólogo do Evangelho segundo São João, no segundo testamento da bíblia diz: "No princípio era o Logos; o Logos estava em Deus; e o Logos era Deus. No princípio Ele estava em Deus. Por Ele é que tudo começou a existir; e sem Ele nada veio à existência". *In*: Jo. 1, 1-3.

Neste paradigma, a falta é um conteúdo que está para a liberdade como o nada está para o ser. Pois será somente como falta que a falta pode ser falta interna para o Para-si, e o Para-si só pode ser tendo de ser sua própria falta, pois sendo projeto e estando sempre no porvir, como sua supressão, o Para-si jamais será estático. Mas essa falta não pode ser captada inconscientemente. Ela só pode ser captada no plano da consciência do mundo, portanto, essa falta só pode ser em projeção como transcendência e idealidade. E se a falta nos remete a um ser-para-além-do-ser, logo ela é uma falta de ser: "o ser-para-além-do-ser é originariamente captado como falta-de-ser" (SARTRE, 2003. p. 264).

Sobre os resultados da liberdade que é falta, e, foge do ser que é falta-de-ser para a má-fé e os determinismos. É que retomamos o mito de Tânatos e Hipno. Os gémeos da tragédia grega, filhos da noite (*Nix*). Este mito é quem vai ilustrar melhor para nós, o conteúdo da fuga da liberdade como falta-de-ser.

Segundo a mitologia grega, antes de um fim trágico, Hipno (o sono) adormecia, hipnotizando as vítimas de Tânatos (a morte), que implacável, distribuía a tragédia, tanto de forma natural, como de forma violenta.

Mas um mortal muito sagaz, Sísifo, foi marcado por Tânatos. Sísifo, eloquente, começou a elogiar a aparência sombria de Tânatos. O deus da morte, envaidecido, deixa-se algemar por um laço e durante muito tempo esteve preso por este laço de Sísifo.

Como Tânatos não mais matou, o mundo dos mortos parou de receber mortos e o mundo dos vivos entrou em colapso pela lotação de vivos. O caos tomou conta do Cosmos. Zeus, enfurecido, condenou Sísifo a uma espécie de sofrimento ainda maior que a morte, que é o trabalho escravo, a atividade repetitiva, monotonia irracional que é um tipo de nada, a falta-de-ser, a liberdade sem possibilidades.

Sartre observa, que a pessoa que renega para outros a sua liberdade, a sua falta-de-ser proctológica e primordial, recebe ilusões deterministas, que dar-se como a condenação de Sísifo, pois essa pessoa será condenada a uma atividade sem sentido, uma vida rotineira, fatigante e privada de escolhas, onde a pessoa acaba por se entregar às seduções de Hipno. E uma vez hipnotizada lança-se nas mãos mortíferas de Tânatos, que instaura a tragédia da vida média que é a falta-de-singularidade, a morte.

Para Sartre, a sociedade também pode ser hipnotizada. E uma vez adormecida, ignora o seu destino tanatológico pelo fim da razão dialética. Esta sociedade que age sem auto possessão da razão, ao despertar do sono de Goya, luta para evitar o surto tanatológico que destrói liberdades. E ao reconhecer a força da liberdade, Sartre adverte que o homem livre procura engajar-se socialmente para o bem da humanidade. Este engajamento visa a mobilidade existencial que fomenta consciências, para combater a influência do passado tanatológico, que de forma alguma pode influenciar o futuro da ação livre e engajada (SARTRE, 1978B).

Portanto, significa para a consciência a possibilidade permanente de efetuar uma rotura com seu próprio passado, de desprender-se dele para poder considerá-lo à luz de um não-ser e conferir-lhe a significação que tem a partir do projeto de um sentido que não tem. Em caso algum e de nenhuma maneira o passado pode produzir um ato (SARTRE, 2003. p. 539).

Jean-Paul Sartre viveu num contexto social de pós-guerra. E viveu a Segunda Guerra Mundial em serviço militar. Ele assistiu de perto chacinas e humilhações hediondas, que violaram direitos humanos de forma massiva. No tempo de Sartre a morte violenta, assim como ainda hoje, tornou-se um negócio.

Na era de Sartre, a morte de civis desarmados tornou-se lei de Estados. Matar na primeira metade do século XX, e, ainda hoje, dita o ritmo dos ditadores energúmenos e suas guerras elevaram e elevam ao poder universal psicopatas institucionalizados; matadores patrocinados; pernósticos sofisticados transvertidos de cientistas. E no seio deste cenário tanatológico, Sartre engendrou uma epistemologia existencialista bebendo o cálice da náusea.

Ao ver todo um mundo amedrontado e silenciado, sua epistemologia só tinha de ser para fora, em busca de saídas e respostas, oferecendo alternativas e buscando soluções dialéticas que contrastasse com o horrível mundo da sua época.

No campo teórico, o marxismo foi a filosofia mais difundida por Sartre, que antes de ser marxista descobriu-se cínico e no final da vida permaneceu cínico. Quando o marxismo na prática se tornou totalitarismo. Sartre insistiu em defendê-lo, mas

migrou sua pesquisa para a psicologia e seu método para o romance filosófico (ARENDT, 2011).

Imagino que, para uma época qualquer, estar presente é ter horizontes. Passar é perdê-los. Um habitante da fronteira e um soldado de infantaria devem aprender a encarar a morte; por minha parte, devo aprender a encarar a sobrevida. (SARTRE, 2005. p. 38).

O agente epistemológico da filosofia de Sartre é o homem mesmo. A questão fundamental desta epistemologia não foi aglutinar perguntas sobre um futuro incerto, mas concentrar esforços no ser do homem. A observação fontal da epistemologia de Sartre dirige-se para a liberdade, que deve, a partir de si mesma, construir-se (SHEN, 2011).

Nos caminhos da liberdade, o ser humano pode edificar ações de vida ou ações de morte, ações de abertura, ou ações determinadas, ações de bonança ou ações de ruína. Em Sartre, o ser humano não pode assistir simplesmente o desfile do tempo, como se fosse um guardião do ser, contemplativo como o filosofar de Heidegger.

Em Sartre, a liberdade deve agir com ousadia, na construção de uma nova ordem que seja mais justa e autêntica. Sartre diz que a existência é uma plenitude que o homem não pode abandonar pela inação. E o ser humano, para a epistemologia de Sartre é um universo ontológico, que deve ser visto e tratado com prioridade (SARTRE, 1985A).

Na epistemologia social de Sartre, a defesa da subjetividade livre é uma luta legítima diante da alienação e massificação social. Ele chega a dizer que alguns autoritários colocam a prioridade da existência no Estado e no capital, mas para Sartre a prioridade está no homem, pois todas as ações que determinam o homem, ao invés de humanizá-lo, instrumentaliza-o, depreciando o significado maior da pessoa humana que é a sua liberdade (SARTRE, 1985A).

O ser humano na ontologia sartriana é projeto no tempo futuro. Nasce vazio, é iniciado na liberdade por contingências naturais e a partir daí ansiará pela totalidade sem nunca poder ser total. O desenvolvimento do ser humano em Sartre é lento e

gradativo. A descoberta de sua liberdade estrutura-se por escolhas autónomas e por ações pessoais imperfeitas no ponto de vista da pura autenticidade (SIVÁC, 2009).

O ser humano em Sartre faz-se a si mesmo. Neste horizonte ele não existe para ser, mas para escolher. Ele também precisará conhecer e conhecer a partir de si, nunca a partir de algo que negue sua consciência. Pois somente através do conhecimento a partir de si é que o ser humano pode conferir sentido ao seu existir, que como projeto é chamado a superar ambiguidades, a escolher rumos, a definir uma identidade pessoal pelo trabalho, pela organização e pelo conhecimento.

Pois na tarefa de ser livre, o ser humano não pode ser substituído por outros seres do Em-si. Pois elabora-se a si mesmo contendo nesta elaboração o seu próprio ser, que pode e deve ser ajudado pela sua razão, inteligência e liberdade (SARTRE, 1985A). Desta forma, para Sartre, a liberdade é a única artífice da efetivação do projeto existencial do Para-si no mundo (SARTRE, 1943).

Sartre escreve aos intelectuais do Japão que todo o sujeito subverte aquilo que o precede, porque é livre (SARTRE, 1994). Na liberdade, o sujeito cria seus próprios valores e estes valores da liberdade avançam ou regridem a consciência evolucionária da humanidade, conforme suas escolhas se alicerçarem na má-fé ou na autenticidade. Com o avanço do conhecimento e do progresso tecnológico e científico, as escolhas tendem em lutar contra todo tipo de miséria e violação da dignidade humana. Este projeto tem seu legado na "liberdade que faz o ato, e geralmente através deste ato organiza-se as ações e os fins que a encerram" (SARTRE, 1943. p. 580. Trad. nossa).

Em suma, *O Ser e o Nada* e *Crítica da Razão Dialética*, dialogam com diferentes ciências e tem diferentes problemas que se impõem para resolver. Os problemas da injustiça social não são esquecidos, mas a resolução objetiva de todos os conflitos está no ser humano. Para isto, segundo Sartre, é preciso que o ser humano queira ser a solução de seus problemas e escolha a sua liberdade antes de tudo (SARTRE, 1985A).

O conceito empírico e popular de liberdade, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à faculdade de obter os fins escolhidos. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que

consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha (SARTRE, 2003. p. 595).

No esquema sartriano todo ser humano é subjetividade autónoma. A subjetividade é um núcleo que integra a consciência, a liberdade, a linguagem, a criatividade, a afetividade e a responsabilidade. Subjetividade para Sartre é liberdade e facticidade onde o ser humano afirma-se como ipseidade singularizada de Para-si e emancipa-se como pessoa (SARTRE, 1943).

Cada liberdade para Sartre é única e não se repete pela doutrinação. É irreduzível e não pode renunciar a nenhuma dimensão de sua consciência livre, a não ser pela má-fé. Subjetividade e liberdade são insubstituíveis no esquema epistêmico-ontológico de Sartre, e não se trocam por outra coisa porque não são objetáveis.

A subjetividade e a liberdade em Sartre foram projetadas pelos expoentes da filosofia moderna: Descartes e Kant. Esta subjetividade autónoma de Sartre equivale ao valor humano integral, que não deve ser avaliado por critérios do senso-comum que podem levar-nos a cair no solipsismo.

O solipsismo reduz a subjetividade ao intimismo e exclui a realidade exterior e a ipseidade epistemológica (SHEN, 2011). Subjetividade e ipseidade não são idealismos, não são individualismos, narcisismos, ou o cultivo da própria personalidade. Afirmar a subjetividade e a ipseidade sartriana é não se esquecer do conhecimento de si e do conhecimento dos outros e do mundo (BARANOWSKE, 2012).

Subjetividade e ipseidade para Sartre não são hermetismos vazios. Por isso, as últimas pesquisas sobre a filosofia de Sartre têm acentuado que subjetividade e ipseidade são processos que são necessários desenvolver para se cultivar e amadurecer a antropologia e a psicologia científica, segundo as quais, a produção da subjetividade e da ipseidade forjam a pessoa singularizada (MUMINOV, 2019).

Sartre propõe a produção heterogenia da subjetividade, que muda o padrão tradicional e promove novas formas de vida, de procedimentos, de éticas e compromissos sociais. Por isso, Sartre acentua a produção da ipseidade, que seja toda ela de liberdade e responsabilidade (FRIEDMAN, 2016).

Segundo a conferência de Sartre no Japão, *Em defesa dos intelectuais*, a tendência comum dos grupos dominantes capitalistas é esvaziar a subjetividade para reduzi-la em objetivação da pessoa. Como objeto, a pessoa humana pode ser tratada como coisa e ser removida da sociedade como um objeto medido pelo seu valor de produção. Neste esquema, tende-se a substituir a subjetividade pelo Em-si (SARTRE, 1994).

Na epistemologia sartriana é necessário ser subjetividade e não somente ter subjetividade. Neste contexto a luta pela subjetividade é a luta pela liberdade, que deve ter primazia numa organização social. Contudo, importa ser subjetividade consciente, livre, criadora, emancipada e solidária. Importa ser também subjetividade revolucionária perante a exclusão social, que tem sido sustentada pela fuga de muitos da sua subjetividade livre.

Todavia, para Sartre, não podemos nos deter em considerações superficiais que tratam da má-fé e do Em-si. Salienta ele que a base primordial de todo o ato está na liberdade, pois a liberdade encontra-se na não essência e a descrição fenomenológica da liberdade só pode ser de efemeridades. Com isso, a liberdade ganha em Sartre uma existência móbil, sem essência. Onde vem à luz o ser de Para-si (BARANOWSKE, 2012).

O ser de Para-si não pode nunca agir como um Em-si que é pura essência. O Para-si não tem de ser o que é o Em-si, como se fosse o que é sendo o que é, como uma pura imanência de existência condicionada e permanente. Ora, "o homem é livre" (SARTRE, 2003. p. 543), somente pelo fato de ter consciência e ser livre é que o homem adquire uma ipseidade que é diferente da subjetividade. Pois subjetividade implica ter singularidade, ao passo que ter a liberdade e a ipseidade implicam o auto conhecimento de se ser singular e se ter liberdade. E é na liberdade que o ser humano é descrito, pois em tudo é livre: "estou condenado a ser livre" (SARTRE, 2003. p. 543).

Significa que não poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres. Na medida em que o Para-si que esconde de si seu próprio nada e incorpora o Em-si como seu verdadeiro modo de ser, também tenta esconder de si sua liberdade. O sentido profundo do determinismo é estabelecer em nós uma continuidade sem falha de existência Em-si (SARTRE, 2003. p. 544).

Também no tema da liberdade, Sartre fala contra a mentalidade determinista que é o modo de ver e interpretar e avaliar a existência, estabelecendo no ser a positividade concreta do Em-si. Este fenómeno dar-se nos procedimentos sociais, morais e intelectuais. A partir de uma parcela da realidade, o determinismo analisa e traduz o mundo para as consciências em formação.

A mentalidade determinista, para Sartre, enxerga o ser humano como um ser utensílio. Seu critério não é conhecer o ser humano pelos caminhos da liberdade ou da contemplação, mas medir o ser humano, para que este seja útil (FRIEDMAN, 2016).

A epistemologia ontológica de Sartre entende o ser humano como uma liberdade que pensa, dialoga, escolhe, possibilita e assume responsabilidades. Ao contrário disso, a mentalidade determinista conceitua o ser humano como um Em-si-utensílio (SARTRE, 1985A).

Sobre *A Náusea*, publicada em 1938, Sartre ataca os deterministas com os argumentos da liberdade existencialista. Neste romance, os deterministas estão imersos em uma consciência fundada na firmeza dos princípios, já a liberdade não tem princípios. Os deterministas creem na evidência da verdade, já a liberdade não tem uma verdade evidenciada para determinar-se. Os deterministas estão instalados em costumes, idealismos e crenças, já a liberdade resiste a estes preceitos e funda seus valores pessoais nela mesma e o personagem central do romance acaba por optar pela liberdade (SARTRE, 1975). Neste romance, a liberdade ontológica é o nada, e a liberdade epistemológica é uma conversão do nada em projeto, ou seja, o ser.

O projeto livre é fundamental, porque é meu ser. Nem a ambição, nem a paixão de ser amado, nem o complexo de inferioridade podem ser considerados projetos fundamentais. Ao contrário, é preciso que sejam compreendidos a partir de um primeiro projeto, reconhecido como aquele que já não pode ser interpretado a partir de nenhum outro, e que é total. Um método fenomenológico especial será necessário para explicitar esse projeto inicial. É o que denominamos psicanálise existencial (SARTRE, 2003. p. 591).

II.4 - Da Psicanálise Existencial

Para o existencialismo sartriano o homem é um ser dialético. A dialética ontológica é um baluarte da filosofia sartriana (SARTRE, 1985A). A dialética em Sartre ocupa-se do método. Todas as atuais produções inspiradas em Sartre, comprovam-nos com sólidos argumentos que o homem na concepção sartriana só pode conhecer-se pelo método da dialética (MÉSZÁROS, 2015).

Em epistemologia ontológica o método dialético trata-se de uma psicanálise das moções humanas, numa total relação com a liberdade do Para-si. Neste por menor, perceber, para Sartre, não é reunir imagens com sensações associacionistas, mas observar e explicar sentidos realmente pertencentes às coisas e não às imagens (KUZU, 2012).

Essas significações do ser humano, materiais e abstratas, que são tratadas como fenómenos pelo existencialismo estão no centro da investigação epistemológica sartriana. São estes conteúdos que vão chamar a atenção da psicanálise existencial para o conhecimento de si, que não está na imaginação de si, na origem de si, nas sensações de si; mas nos fenómenos exteriores que articulam e demonstram um si pelas ações, pelas obras ou pelas palavras. "Perceber não é de forma alguma reunir imagens com sensações: essa tese de origem associacionista, deve ser inteiramente descartada" (SARTRE, 2003. p. 732).

O fato fenomenológico de que o nosso ser-de-para-si só pode ser de liberdade, coloca-nos numa rede de complexas inferências, que crescem e tornam o conjunto de nossa identidade com possibilidades surpreendentes, onde toda existência é pensada como uma liberdade singularizada, sem nenhuma ligação metafísica.

Esta liberdade absoluta, com efeito, não se entrega à busca por detrás das coisas ou nas imagens que criamos para elas. Esta liberdade, segundo Sartre, só pode ser avaliada pela psicanálise existencial. Contudo, a pedra *arque* do pensamento sartriano, diversamente da metafísica aristotélica, afirma sua presença na singularidade empírica, porém, uma outra problemática de caráter epistemológico, aparentemente contraposta a matriz empírica do pensamento, surge como método a analisar a realidade da liberdade

humana. Este método encontra-se na psicanálise existencialista, apresentada por Sartre nas últimas linhas da grande obra *O Ser e o Nada*.

Em Sartre, psicanálise quer dizer "pura descrição analítica" (SARTRE, 2003. p. 689). O objetivo do método da psicanálise existencial visa descobrir a pessoa no seu projeto inicial, que é o projeto que a constitui. Este método confere a irreducibilidade de resultados fenomênicos que desvelam a plenitude individual da pessoa, ou seja, sua ipseidade, quando a pessoa aparece como um modo de ser no mundo: "como uma relação fundamental do Para-si com o mundo e consigo mesmo" (SARTRE, 1943. p. 738. Trad. nossa).

Para a psicanálise existencial sartriana, a pessoa deve ser analisada como uma totalidade. Entretanto, outras correntes psicanalíticas afirmam as adições ou organizações das diferentes correntes empíricas fragmentadas em teorias particularizadoras que não observam esta totalidade. Mas na pessoa humana, diz Sartre, existe uma inclinação para se expressar a inteligência e a consciência de forma integradora, embora numa perspectiva diferente, um pouco como na substância espinosiana, a pessoa exprime-se inteira em cada um de seus atributos (ESPINOSA, 1992).

Para Sartre, a psicanálise existencial não deve observar nas tendências e condutas da pessoa analisada, as significações transcendentais ao fato mesmo da existência em análise não são consideradas. Pois a psicanálise existencial se parece com o exemplo sartriano do remador, que ao estar remando pelo rio, - nada mais é nem aqui, nem agora, nem em outro mundo, nem no passado, nem nos seus sonhos - do que esse projeto concreto de remar (SARTRE, 2003).

Entretanto, este projeto mesmo, enquanto presença do ser no ato, exprime uma escolha original em circunstâncias particulares, e, não passa da escolha em ato mesmo como presença a si nestas circunstâncias. É por isso que Sartre, neste método especial de análise, desenvolve a observação das significações fundamentais que comportam um projeto pessoal, que não poderia ser senão o segredo individual do ser-no-mundo de uma pessoa livre. Ademais, a observação empírica entre as diferentes escolhas de um sujeito, leva Sartre a observar um projeto fundamental comum a todas as pessoas na sua inteireza (SARTRE, 2003).

Naturalmente, que para Sartre há muitos projetos possíveis, assim como há muitos homens possíveis. No entanto, ao ser preciso conhecer certos caracteres comuns entre eles e tentar classificá-los em categorias mais amplas, convém antes de tudo instituir investigações individuais nos casos que podemos estudar sem determinações.

E é neste ponto que as classificações dos projetos de autenticidade e inautenticidade de Heidegger não podem ajudar, pois para Sartre, estas classificações estão enredadas no conceito hermenêutico de ser-para-a-morte e o ser em análise pela psicanálise existencial, precisamente, é o ser-Para-si, ser que só pode ser compreendido sobre o alicerce primeiro de uma escolha de vida, sobre um projeto originário do ser no instante em que se existe como uma presença a si em absoluto.

Mas, convém observar que este projeto é por si mesmo uma existência e implica suas próprias causas, ao passo que o projeto heideggeriano implica a angústia, a morte e não somente o projeto como totalidade consequente da existência que se sabe existir (MULHALL, 2014).

Com efeito, esse projeto fundamental não deve remeter a nenhum outro e deve ser concebido por si mesmo. Não poderia concernir, portanto, nem à morte nem à vida, nem a qualquer caráter em particular da condição humana: o projeto original de um Para-si só pode visar o seu próprio ser (SARTRE, 2003. p. 691).

Repetidas vezes Sartre volta a frisar em *O Ser e o Nada* que o Para-si é um projeto de ser onde o ser não é o seu ser no modo de essência de ser. Com efeito, o Para-si escolhe porque é falta. Em Sartre, o termo falta torna-se um adjetivo de grande importância, pois o conceito epistemológico do Para-si sartriano refere-se ao termo falta como se o próprio Para-si fosse o ser faltante, ou seja, o ser de não-ser, a simbiose acidental da natureza que é ser negando seu nada e quando assim se sabe, nega-se seu ser. Neste contexto, insere-se a falta.

Mas um ser que constitui a si mesmo como falta não pode se determinar a não ser aí, sobre aquilo que lhe falta e que ele é; em suma, por um perpétuo arrancamento a si rumo ao si que tem-de-ser (SARTRE, 2003. p. 263).

Como falta, o Para-si escolhe e na escolha distingue-se dos outros Em-sis pela liberdade, que se insere com essa falta, que é um buraco de ser. Com efeito, pelo fenómeno da falta, emerge a liberdade. Assim, não se pode mais remontar a lugar algum nossas escolhas senão ao ser e ser de Para-si, onde é fundamental entendermos que esse Para-si só pode ser psicanalisado a partir do seu desejo de ser, pois a existência se dá aí e não numa ipseidade aos moldes freudianos do Ego (SARTRE, 2003).

Todo Para-si é livre escolha; cada um de seus atos, do mais insignificante ao mais considerável, traduz essa escolha e dela emana; é o que temos chamado de nossa liberdade. Agora captamos o sentido dessa escolha: é escolha de ser, seja diretamente, seja por apropriação do mundo, ou, antes, as duas coisas (SARTRE, 2003. p. 731).

E o que resulta de uma descrição psicológica da existência é justamente o projeto de ser, que é o que interessa a Sartre para se chegar à ipseidade da pessoa e epistemologicamente à ipseidade do homem. Com efeito, para Massimo Cacciari, o Para-si sartriano pode ser traduzido por liberdade, quando liberdade pode ser entendida como desejo e no desejo encontra-se o projeto, que é o que podemos analisar sem referências deterministas, pois segundo o humanismo existencialista tudo é possível, menos o determinismo que limita, estreita e finaliza a dialética indeterminável do ser Para-si (CACCIARI, 2018).

O Para-si é para Sartre o mesmo que uma falta de ser, pois o que falta ao Para-si é o ser inanimado e perene do Em-si e a autenticidade tão desejada não pode dar-se no Em-si, pois por mais que tente o Para-si nunca será por destino um Em-si. O Para-si nunca o será por questões ontológicas. Por causa destas mesmas questões ontológicas a autenticidade não pertence à positividade do Em-si, mas sim às contradições do Para-si.

O Para-si é um rebelde ontológico que não quer ser o que se é e por isso é o que não é. No seu surgimento, o Para-si se nadifica. No nada o Para-si descobre-se em projeto e seu projeto pode rumar-se pela liberdade do Para-si ou pelo Em-si. Como um ser, o Para-si é liberdade. Como um ente é nada. Com isso, conclui-se que enquanto ente "o Para-si é nada" (SARTRE, 2003. p. 692).

Assim, o objetivo e o fim da nadificação que eu sou é o Em-si. Logo, a realidade humana é desejo de ser Em-si. Mas o Em-si que ela deseja não poderia ser puro Em-si contingente e absurdo, comparável em todos os aspetos ao Em-si que ela encontra e nadifica (SARTRE, 2003. p. 692).

Neste aspeto, o homem em Sartre é fundamentalmente desejo de ser. É este ideal que podemos desejar sem jamais alcançar de forma empírica, assim, o homem afirma-se como o ser que não aceita seu ser, mas deseja ir além do seu ser num movimento de desejo absurdo que projeta ser Deus. "Ser homem é propender a ser Deus; ou, se preferirmos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus" (SARTRE, 2003. p. 693).

Assim sendo, constata-se que em si mesmo o homem não aceita seu ser. As investigações sobre uma ipseidade humana, por princípio, colocam-se fora das possibilidades de uma ontologia interior justamente porque o ser está na exterioridade. É na exterioridade que o homem existe. Na exterioridade o homem nega-se e nela também ele se ilude com a interioridade para do seu nada fugir.

Com efeito, a pura e simples descrição da experiência exterior também não chegará ao estudo da ipseidade humana, pois só fornecerá nomenclaturas frente a transitoriedade do ser. Ademais, a investigação mais próxima da epistemologia sartriana que busca a verdade do ser, encontra-se nas regras de um método específico e este método é denominado por Sartre de psicanálise existencial.

O ponto fundamental desta psicanálise existencial, consiste-se no conceito de homem como uma totalidade enquanto Para-si, que nunca se totalizará enquanto desejo primitivo de ser Deus. Neste contexto, a autenticidade do homem dá-se no Para-si onde repousa sua unidade totalizadora, mas é no desejo de ser como o ser de Deus que faz do homem o ser que aniquila a si mesmo.

Assim sendo, na maioria dos conceitos ontológicos o homem é levado à uma busca de uma autenticidade que só pode ser sobre-humana, ou seja, teofânica. Para Sarte, esta autenticidade ideal é uma fuga. E o método da psicanálise existencial tende a contribuir para que tudo no ser humano convirja para o surgimento da liberdade responsável.

E é segundo esta liberdade originalmente autêntica, e não segundo os sonhos, o passado, o trauma, a genética, o caráter, a noosfera, que o ser humano vai fundando-se e escolhendo-se sem certezas. E será pelo método da psicanálise existencial, que esta liberdade original poderá ser analisada.

A psicanálise existencial trata de determinar a escolha original. Essa escolha, produzindo-se frente ao mundo e sendo escolha da posição no mundo, é totalitária como o complexo; é ela que escolhe a atitude da pessoa com relação à lógica e aos princípios (SARTRE, 2003. p. 697).

Em Sartre a reflexão não é um método epistemológico, pois ela atravessa a si mesma sem poder exprimir-se naquilo que ela mesma procura refletir. Com isso, a reflexão assemelha-se a um enigma que nunca poderá ser decifrado, como um fenômeno sem substância onde as bases da psicanálise existencial não podem se apoiar com objetividade.

Ao contrário de Freud, nosso filósofo refuta o inconsciente e traz toda sua epistemologia ontológica para a consciência, deixando-a revelar-se por si mesma em situações evidentes de escolha, como uma liberdade ontológica autêntica. "O que a ontologia pode ensinar à psicanálise é antes de tudo a origem verdadeira das significações das coisas e sua relação com a realidade-humana" (SARTRE, 2003. p. 736).

O objetivo da psicanálise existencial solidifica-se na busca da descoberta de uma escolha, e não de um estado de espírito fugaz. Esta psicanálise procura manter sempre em vista as descobertas ontológicas da liberdade e da consciência. Contudo, a afirmação do sujeito é um fato inegável para ela.

Há na psicanálise existencial também uma intuição acompanhada de evidência. A intuição dar-se pela interpretação psicanalítica do sujeito que toma consciência do seu Para-si e do desejo de ser Deus. O conhecimento, portanto, é um elemento importante neste método, que pela compreensão de si, parte rumo aos objetivos que irão verdadeiramente encontrar o seu ser e a maneira de ser do ser autêntico, frente os dilemas da existência (SARTRE, 2003).

Dentre as várias discussões de Sartre, no âmbito da ipseidade e da autenticidade, retomamos aqui, para analisar a psicanálise existencial, a passagem da má-fé. Pois para Sartre o pior gesto de má-fé seria o determinismo que nega a verdadeira condição do Para-si, que se petrifica no modo de ser de uma estátua pelo olhar de outro Para-si, mas nem por isso é determinável e pedregoso:

O Para-si, sozinho, é transcendente ao mundo, é o nada pelo qual há coisas. O outro, ao surgir, confere ao Para-si um ser-Em-si-no-meio-do-mundo, como coisa entre coisas. Esta petrificação em Em-si pelo olhar do outro é o sentido profundo do mito da Medusa. (SARTRE, 2003. p. 531).

Para a mitologia grega a medusa foi a mais bela das mortais, que pela aspiração ciumenta de vários pretendentes e pela inveja da deusa *Athená* acabou castigada. A medusa teve os seus cabelos transformados em serpentes e seu rosto desfigurado. De tal modo deformada, o castigo ainda observava uma transformação monstruosa dentro da medusa, um espírito psicopata e sádico dominava sua personalidade. Não obstante, todos os mortais que olhassem de frente para ela tornar-se-iam uma estátua de pedra.

Na interpretação levantada por Sartre, em *O Ser e o Nada*, o olhar da medusa remete-nos ao instante do olhar de um Para-si ao seu próximo. Tal olhar, desfeito em objeções, qualifica, determina e nega o Para-si do outro. E pela psicanálise existencial este olhar deve ser acolhedor e livre, que é diferente do olhar da medusa que petrifica quem olha para ela porque ela mesma está petrificada pelo castigo que lhe tirou a sensibilidade e a transformou numa coisa entre coisas.

Não obstante, segundo Sartre, o método da psicanálise existencial tentará olhar para a medusa através de espelhos. Pela poesia, pela metáfora, pela arte e por uma epistemologia que levará em conta todos os aspetos da pessoa e da sua subjetividade. Tal análise abrirá as portas das possibilidades, das escolhas, da liberdade e da ipseidade do Para-si para a superação do desamparo existencial a caminho da autenticidade.

No seguimento da interpretação que nos evoca o mito da medusa. Sartre descreve a realidade do mundo do Em-si, como o espaço da medusa, comparando-o a ela, pois quem olhar para os dois, ou seja, a medusa e o mundo dos Em-sis: olhará para o seu nada, o seu vazio e descobrirá em si algo que sai do Para-si. O nada. Que é a falta

de ser, a matéria concreta onde a consciência do nada se encontra na existência que por si só é desprovida de sentido (SARTRE, 2003).

Aos muitos que não conseguem, por não quererem enfrentarem ao si de si mesmos, Sartre recomenda a psicanálise existencial que tentará retorná-los à autenticidade originária de suas escolhas que parte do seu próprio nada.

Mas há, porém, um olhar entre os seres humanos que não é apenas determinismos, mas reverência diante do inominável e há uma angústia que não é amarga privação de desejos, mas um reconhecimento do instante de todos os sujeitos como seres de transcendência. E é também a isto que Kate Kirkpatrick chamará de autenticidade sartriana.

Segundo Kirkpatrick, no mundo fenoménico os Em-sis e os Para-sis se relacionam. Há aí sujeitos e objetos, cuja proximidade desvela ao Para-si a verdade de cada um. E, no entanto, por mais que nos sintamos bem numa fuga para o Em-si, restará em nós uma inaudita angústia, um desejo inexprimível, uma interminável busca de algo desconhecido, esse algo é um projeto que fazemos de nós mesmos, o Para-si, que é o que deve fazer-se e não está pronto. Com efeito, por não estar pronto, o Para-si sente angústia.

São justamente as pessoas, na medida que reconhecem serem de Para-si, que vão se aproximando da autenticidade. Para a psicanálise existencial, o Para-si autêntico é a cura do ser afetado de má-fé e angústia inautêntica. E os outros aproximam-se desta realidade quando dá-se o encontro da psicanálise existencial com a verdade do Para-si autêntico (SARTRE, 2003).

O Para-si autêntico prepara-se para o encontro com sua verdade pela psicanálise existencial, e encontrará um sentido para si mesmo na progressão da análise do seu próprio nada (SARTRE, 2003). Pelo contrário, quando for aniquilado o Para-si diante das situações de determinismos e condicionamentos que os tornam Em-si, inevitavelmente, começa-se a coisificação do ser que também trata-se da coisificação dos outros como istos.

Segundo Sartre, o mundo não basta para os deterministas, e isto, não porque o mundo lhes negue algo de fato, mas porque os seus olhos estão petrificados, coisificados, objetivados, determinados, preconcebidos, alienados. Estes Para-sis já não

mais se autenticam, não somente porque se negam a si mesmos, mas também porque negam a objetividade e a finitude de tudo (KIRKPATRICK, 2015).

Para Sartre, em nossa fuga da falta, não nos sentimos em casa, pois a casa segundo a investigação determinista é o Em-si. Entretanto, o encontro intransferível com a verdade do Para-si está na casa da liberdade, que é puro lançar-se fora de si no nada, para construir-se em suas escolhas fundando seus projetos, criando-se e recriando-se perpetuamente. Esta é a condição horizontal do método da psicanálise existencial: ser de Para-si.

Importa ainda considerar que a psicanálise existencial não se trata de uma técnica de cura de perturbações mentais, mas uma intervenção psicológica cuja finalidade principal é ajudar na formação da pessoa e facilitar o encontro do indivíduo com a existência autêntica, que se ajustará numa reassunção a assumir e a projetar o modo de ser numa forma mais livre (SARTRE, 1943).

Neste caso, a atenção da psicanálise existencial não se volta para perturbações mentais de caráter psicopatológico, mas nas escolhas que significativamente podem ser autênticas ou de má-fé. Esta abordagem, que Teixeira chama de psicoterapia-existência, dá-se num indivíduo que privilegia a autoconsciência e a autonomia como pressupostos de uma psicologia fenoménica capaz de investigar e intervir em escolhas (TEIXEIRA, 2006).

Sendo assim, Sartre procura com a proposta da psicanálise existencial romper epistemologicamente com toda a psicanálise provinda de postulados inconscientes e behavioristas, para alicerçar seus argumentos no Para-si. Em Sartre o Para-si é um fenómeno não empirista e não racionalista. Ele não é radicalmente empirista porque se dá a conhecer a partir de suas escolhas e não através de suas experiências. Ele não é radicalmente racionalista porque não tem profundidade e seu não-profundo está na superfície da existência deslizando-se através de suas escolhas pela lisura de sua própria liberdade.

Observa-se por meio desta filosofia que a realidade humana a ser analisada, não pode ser descrita como libido ou vontade de poder, pois é escolha de ser, seja diretamente, seja por apropriação, onde cada coisa é escolhida e esta escolha não se dá pela pulsão sexual, mas conforme a maneira como o ser entrega-se em sua superfície.

Com efeito, para que se possa haver uma escolha existencialista, a possibilidade do erro é necessária, mas não a persistência no mal em más ações retilíneas. Uma sombra do mal não significa a prática do mal, mas uma existência abrigada nas sombras é realmente um mal e a perseverança no mal não é necessariamente uma escolha existencialista, mas um erro moral (SARTRE, 1970).

O mal religioso não é um problema que interessa à Sartre, pois sua ontologia quer desvelar o fenómeno que vem antes do bem e do mal Escolástico. Este fenómeno é a liberdade. Com efeito, o mal potencial para o existencialismo é semelhante ao bem e ambos são uma incógnita preconcebida para a escolha livre.

Mas será no ato da escolha, nos domínios da decisão que a psicanálise existencial tentará interferir no desenvolvimento da autenticidade, para que a maldade na sua forma de dano, assassínios, traições e crimes transforme-se em uma responsabilidade individual da experiência pessoal. Mas isto, apenas quando uma consciência fizer de sua escolha a escolha livre de uma ação moral ou i-moral. Entretanto, a a-moralidade, para Sartre, não faz parte da mente humana em processo de sanidade (SARTRE, 1952).

Sartre não refuta a moral dos costumes kantiana, nem estabelece escala de valores. Seu tema versa mais sobre a vida i-moral, que não é a-moral, do que sobre a vida moral. Com efeito, a liberdade para Sartre é o preceito primeiro e único das ações humanas. É por causa da liberdade que a responsabilidade se torna um critério para os verdadeiros valores que devem ser buscados pela escolha livre de forma moral ou i-moral, pois toda liberdade tende a ser insubordinada, logo, i-moral (SARTRE, 1970).

Neste contexto, o homem é radicalmente livre e totalmente responsável por suas escolhas. E no jogo da existência, não pode haver vítimas de destinos, pois em qualquer circunstância existe a liberdade e não importa o que façam do homem, mas sim o que este fizer de si mesmo na sua liberdade (SARTRE, 1978B).

No final das contas cada pessoa é responsável por aquilo que faz de si mesma - mesmo que esta pessoa não possa fazer mais do que assumir sua responsabilidade. Eu penso que todo homem pode fazer alguma coisa do que fizeram dele. Neste momento esta é a minha definição de liberdade: um pequeno movimento que faz de um ser em sociedade condicionado, uma pessoa que não reproduz a totalidade do que recebeu em seu

condicionamento; isto, por exemplo, é o que fez de Genet um poeta, ao passo que ele foi radicalmente condicionado para ser ladrão (SARTRE, 1972. p. 102).

Não é sob medida, as categorias que Sartre usa para justificar a absolutez da liberdade em sua ontologia. No entanto, a psicanálise existencial e a concepção da má-fé, e da angústia, hodiernamente nos interessa numa perspectiva mais epistemológica que psicanalítica ou moral. Não por acaso, os valores existencialistas procuram ser descobertos entre os fatores materiais. Enquanto o existencialista se apegua na observação da existência pela fenomenologia, por tal escolha, Sartre abandona a posição de metafísico e psicólogo, pois qualquer afirmação nesta ordem só caberá mesmo à uma observação essencialista.

O existencialismo psicológico de Sartre está destinado a discutir infinitamente a oposição ontológica entre Heráclito e Parmênides. Isto, quando seu intento for a psicanálise existencial a partir do ser e da liberdade. Mas, não é verdade que a epistemologia necessariamente precisará discutir o ser existencialista para interrogar e lançar questões de mais alto nível para o filosofar existencial ser entendido num outro grau de sofisticação e verdade.

Com efeito, no século XXI, o existencialismo está posto a prova diante das necessidades humanas para resolverem os problemas da consciência autêntica. Neste por menor, o existencialista deve esforçar-se para purificar as suas doutrinas diante do surgimento de uma ciência tecnológica e de uma religião fundamentalista de onde a ordem mais verdadeira encontra-se no solipsismo religioso e no materialismo científico.

O existencialismo assim como a teologia cristã estão de oposição ao cientificismo tecnocrata e ao teologismo extremista. Mas pela reflexão da autenticidade que busca estar de posse de valores morais mais elevados que o agir pela responsabilidade, existencialismo e cristianismo, podem reconhecer que estão sendo desafiados, pois ambas correntes de pensamento devem abster-se de guerras superficiais e procurar respostas que justifiquem as suas teses contínuas, por meio de uma elevada meditação do conhecimento, da organização e do trabalho da vida autêntica.

II.5 - Da Autenticidade

Em Sartre o conhecimento é uma aspiração do Para-si. O ser de Para-si tem conhecimento de si limitado, quando o objetivo é a busca da totalidade. No entanto, o Para-si só pode buscar o conhecimento de si nas lonjuras do seu ser no mundo e nos encontros da sua consciência lisa e mutável com seus atos refletidos na presença dos outros. Para Sartre, ser e conhecer são fenômenos transitórios e por isso matéria de epistemologia ontológica (SARTRE, 1995).

No conhecimento de si, o Para-si descobre-se atravessando sua própria consciência. Enquanto existente, o Para-si estará sempre em busca, persistindo no projeto de ser seu próprio ser. E foi pensando num projeto de ser que Sartre trouxe à luz o conceito de autenticidade³², que o humanismo francês forjou com argumentos cartesianos (FERREIRA, 1970).

Para Christine Daigle a autenticidade existencialista de Sartre é um conceito humanista. É o vetor que entrelaça funções e ações humanas para uma ética responsável. É a integração de dimensões pessoais que estabelecem um humanismo orgânico entre a pessoa e a sociedade. Essa integração é a luz, a verdade iluminista que circunda e envolve o ser da autenticidade (DAIGLE, 2010).

Entretanto, a autenticidade pode ser encoberta pelo otimismo de defesa, pois no otimismo o existencialismo-humanista torna-se para Sartre uma crença em busca de verdades dadas. Em Sartre, a autenticidade não está definida como um conceito ético, pois é pelo conhecimento da verdade de si que se dá a autenticidade, que está obnubilada pela própria consciência. "Para ser autêntico nesta guerra, eu deveria livrar-me de meu otimismo de defesa". (SARTRE, 2005A. p. 69).

A verdade, como o fenômeno das coisas, aponta para horizontes reais e a consciência deve abrir-se para esta realidade fenomenológica e construir-se sem certezas. A consciência autêntica descobre o que está encoberto pela própria consciência na sua natureza negadora. Neste desvelamento, a autenticidade abre o projeto que se

³² Neste por menos, William Desmond, reverbera com toda a escola de Leuven, que o conceito semiótico de autenticidade existencialista apresenta-se alicerçado na metafísica alemã. *In*: DESMOND, 2012., *In*: DESMOND, 2002.

vive na liberdade. Liberdade que pode ser cínica ou estoica: "Diante da infinita liberdade que me é dada, como a qualquer homem, sinto-me culpado porque a utilizo pouco" (SARTRE, 2005A. p. 109).

A compreensão de cinismo em Sartre é semelhante ao que ele chamou de estoicismo: os dois conceitos destas duas escolas filosóficas são confundidos um pelo outro nas meditações dos diários de guerra, escritos entre 1939 e 1940. Com efeito, neste período, Sartre considerava a liberdade estoica como uma aceitação da contingência e a liberdade cínica como uma negação reducionista e pessimista desta mesma contingência. "Desde que alguém se contente com os meios à sua disposição, ele é estoico (SARTRE, 2005A. p. 109).

A liberdade estoica para Sartre engaja-se e escolhe uma paz para si em um mundo de conflitos. Esta realidade deve ser reconhecida e não negligenciada pela liberdade cínica, pois a liberdade estoica num quesito de resiliência, aos que sofrem servidão política, económica, social e institucional; sustenta sua consciência numa resistência sublimada (D´JERANIAN, 2016).

A liberdade estoica, como um projeto e escolha livre, mostra que seu objetivo não está em mudar o mundo e os outros, mas em suportar e conhecer a própria existência (SARTRE, 2005A). Esta visão não se deteriora numa filosofia cínica e desengajada, mas num projeto que suporta os abalos da existência e ao mesmo tempo questiona as situações do ser e do mundo (D´JERANIAN, 2016).

Para o jovem Sartre dos diários de guerra, a liberdade estoica é um termo ambíguo que pode representar um momento da honestidade ou um momento do otimismo de defesa, que também pode ser um momento de fuga (SARTRE, 2005A).

Nos primeiros cadernos dos diários de guerra, o estoicismo está muito presente nas referências de Sartre. E será a partir das leituras estoicas, que Sartre conceberá o conceito de ser e nada. Este projeto inicial aponta o nada estoico como um não-ser diante da dor e diante do prazer. Pois a dor e o prazer são ilusões que não podem determinar um ser de passagem (ARAGUES, 2001).

Ceguei a perguntar-me, desde o início deste diário, se existe compatibilidade entre estoicismo e autenticidade. O estoicismo não será a

recusa da angústia - e um estoico não se servirá de artimanhas, não haverá um otimismo estoico? E a autenticidade, pelo contrário, não estará acompanhada de lamentações? Gide, que procurou frequentemente a autenticidade, não terá sido, então, o pior inimigo do estoicismo? (SARTRE, 2005A. p. 71).

O problema do estoicismo como uma representação filosófica do otimismo de defesa ou da honestidade existencial que se vive na autenticidade, não foi resolvido por Sartre nos *Diários de uma Guerra Estranha*. Entretanto, será a partir de Descartes, Montaigne, Nietzsche e Heidegger que o conceito de autenticidade vai fundir-se com três outros conceitos: O ceticismo, o academicismo e o dogmatismo (SARTRE, 2005A).

O dogmatismo para Sartre assemelha-se ao determinismo, pois todo dogmático acredita numa verdade que sempre será uma verdade inventada. Igualando o dogmatismo às profecias dos antigos judeus e a revelação da teologia cristã³³; com muito prejuízo à teologia da revelação e ao profetismo de Israel; Sartre não distingue o que é dogmatismo do que é teologia e profecia (SARTRE, 2005A).

Quanto ao academicismo, Sartre considera-o um método em busca da verdade e é neste método que ele vai aproximar sua epistemologia com meditações fenomenológicas para se chegar à autenticidade (SARTRE, 2005A).

Mas será nos rápidos parágrafos sobre a autenticidade radicalizada pela liberdade existencialista, que Sartre vai deparar-se com o ceticismo e o método cético. Pois segundo o antigo ceticismo pirrônico, tudo está passivo de dúvidas, inclusive a verdade de si e a verdade de fato.

Pelo ceticismo, Sartre chega em Montaigne e por ele é inspirado (SARTRE, 2005A); observa-se ainda, no existencialismo de Sartre, um ante dogmatismo, próprio dos *Ensaio*s de Montaigne, que um Sartre pré-acadêmico e gideamente cético escreve: "mesmo que o drama acabe em sangue, não conheço um sentimento cuja sinceridade não possa ser colocada em dúvida" (SARTRE, 2005A. p. 80).

³³ Nos seus diários de guerra, Sartre chega a comparar a teologia da revelação cristã, dada pelo Espírito Santo, e, a inspiração profética dos líderes espirituais de Israel, com o dogmatismo montaigneano, que por Montaigne refere-se a um determinismo supersticioso.

Nos *Diários de uma guerra Estranha*, a noção gideana de sinceridade vai estar associada à ideia de autenticidade (GIDE, 2012). O tom das referências de Sartre sobre a sinceridade gideana, aproximam-se das características de sinceridade inicialmente encontradas nos *Ensaio*s de Montaigne sobre a vaidade³⁴ (MONTAINGE, 2001).

Com um conceito de sinceridade equiparado à honestidade dos diários íntimos de Gide, Sartre admite uma autenticidade filosófica absoluta e transparente, que antes de mais nada odeia a mentira, a trapaça, o conluio e a fraqueza moral (SARTRE, 2005A).

Uma moral i-moral é o que Sartre procura ao meditar sobre uma epistemologia existencialista da liberdade para a autenticidade. Nos *Diários de uma Guerra Estranha*, uma promessa é encontrada:

Em Carcassonne, discuti com o Castor a respeito de uma possibilidade de moral e de autenticidade pela e para a guerra. Aqui mesmo ou em outro lugar hei de falar deste tema (SARTRE, 2005A. p. 94).

Com efeito, a promessa não é cumprida sistematicamente em uma obra acabada por Sartre. Deste modo, ao assumir a autenticidade como um projeto de sinceridade responsável, Sartre vaga por uma moral que vai contradizer sua ontologia existencialista, pois, o homem honesto sustentará sua sinceridade diante da mutabilidade do Para-si?

Por conseguinte, a sustentação da sinceridade diante da fugacidade do ser, não consistiria em si mesma numa essência, numa determinação, ou até mesmo numa covardia dogmática? Em última análise, todo o problema epistemológico de uma moral autêntica, para a liberdade existencialista, nos diários de guerra, encontra-se na coerência (SARTRE, 2005A).

Entretanto, ao analisarmos o conjunto da obra sartriana, observa-se que a autenticidade não é a coerência. A coerência não se atribui ao ser humano, pois se assim

³⁴ *Da Vanidade* é um Ensaio de Montaigne que reflete sobre a vaidade humana e a autenticidade que a renega. Neste ensaio, Sartre busca afirmações para suas reflexões sobre a autenticidade nos *Diários de uma guerra Estranha*.

o fosse procuraria determiná-lo. E desfiguraria a sua personalidade. Esvaziaria o seu projeto moral porque instauraria no tempo um ser irreal.

Na coerência a possibilidade de ser contradiz a atitude anterior e descaracteriza o futuro do ser do Para-si, que é liberdade, que não é incoerência que é um sim que vira não em cada escolha, mas liberdade, que é a tendência mais fundamental da autenticidade humana: "a tendência do preenchimento" (SARTRE, 2003. p. 747).

Para Sartre, a tendência do preenchimento refere-se às escolhas que preenchem o vazio do nosso ser. Entretanto, o principal interesse de Sartre não está no preenchimento, mas na liberdade do ser singular, ou seja, a observação que liga a pessoa aos diversos simbolismos do Para-si.

Em Sartre a liberdade surge como a busca do preenchimento que não se preenche, mas que se sabe em busca e se sabe consciente, sem contudo iludir-se numa consciência impossível e otimista, que não representa a realidade da existência humana.

Assim sendo, o conhecimento, neste paradigma, consiste-se em refutar pelo questionamento acadêmico a situação e envolver-se na ação, compreendendo a situação e o seu próprio ser. Este conhecimento é o que Sartre chama de junção entre estoicismo e autenticidade.

Em vez de não fazer nada, a sabedoria constitui sempre em revestir-se, em determinadas situações, de algumas disposições internas; considerem tais disposições como uma modificação existencial e estarão bem perto da minha única ambição moral, ou seja, estoicismo e autenticidade. Estoicismo porque convém segurar firme, suportar a situação (mas, trata-se ainda de uma recusa, de uma abstenção). E autenticidade porque é necessário envolver-se completamente na ação e, por conseguinte, compreender a situação e a si mesmo em situação, aliás, esta compreensão não passa de um modo - em si mesmo mais autêntico - de estar em situação (SARTRE, 2005A. p. 70).

Para Sartre a compreensão do ser Para-si em situação é conhecimento ontológico. Contudo, a autenticidade reside por inteira neste conhecimento e não no ato completo da ação, mas na compreensão, na resistência, no envolvimento.

Pela via da má-fé, numa espécie de consciência traidora, a boa-fé, pelas inferências da lógica formal seria uma espécie de consciência autêntica. Mas, o reconhecimento lúcido, inerente ao conceito de autenticidade consciente, não se aplica à boa-fé, pois toda boa-fé refere-se ao conceito de seriedade, que foi radicalmente rejeitado por Sartre (SARTRE, 1943). Com efeito, na seriedade, o sujeito de boa-fé estaciona-se na crença da segurança, que é uma crença naquilo que se é, negando o não-ser e relegando seu nada e sua liberdade para o espaço do jamais (SARTRE, 2005A).

Pela fenomenologia, Sartre rejeita a boa-fé e aproxima o conceito da boa-fé ao agir da má-fé, pois na fé encontra-se a negação da contingência pela determinação e na boa-fé os princípios e valores antecedem o curso de nosso compromisso existencial, determinando também a nossa facticidade no mundo.

Já nas suas meditações escritas nos diários de guerra, Sartre abandona a seriedade para abraçar um niilismo que será seu grande e último trunfo lógico, rumo a um ideal de autenticidade.

Com efeito, o conceito niilismo não exige verdade; no niilismo não há uma modalidade absoluta das coisas, nem coisa que subsiste em si mesma para além do seu nada (NIETZSCHE, 2017). E é neste horizonte de niilismo e eterno retorno nietzscheneano que Sartre percebe que a autenticidade não é um valor, nem um princípio, mas uma imperfeição auto consciente que vai além do conhecimento de si (SARTRE, 2005A).

Há diversas formas de nomear a autenticidade, mas a pessoa autêntica que interessa a Sartre é a pessoa que se afirma na liberdade, a pessoa que articula-se numa psicologia amadurecida e raciocina com conhecimento fenoménico.

Esta pessoa de acordo com sua situação no mundo pode engajar-se em ações conscientes, e depois desengajar-se também conscientemente. Esta pessoa, pela ação consciente e responsável será autêntica, não por ser determinadamente sincera ou coerente, mas por ser imperfeita e conhecedora de sua imperfeição, de seu nada (ARAGUES, 2001).

Através da ontologia, Sartre tenta responder que todo Para-si tende a querer ser Em-si, como um projeto indireto, mas o projeto direto confere ao Para-si as características ontológicas da liberdade, que deve, ao mesmo tempo, constituir seu ser,

sendo o fundamento de si mesma pelo possível conhecimento de si que é a autenticidade.

Assim, todo o Para-si que reconhecer sua imperfeição sendo si mesmo, sabendo-se ser o seu não ser, será conhecedor e autêntico. "Cada realidade humana é ao mesmo tempo projeto direto" (SARTRE, 2003, p. 750). Com isto, o projeto direto em Sartre, equivale ao que Nietzsche considera pesadas responsabilidades no aforisma 450 em *Vontade de Poder*³⁵.

Para Nietzsche, não obstante, também para Sartre; devemos criar em toda parte a nós mesmos. E devemos opor-nos com esta criação ao grande rebanho e sermos nós mesmos para além das virtudes estabelecidas e das forças consagradas. Assim, a autenticidade, embora não determinantemente sincera, seria uma grandeza de caráter, que não consiste absolutamente em ter um grau superior ou inferior ao que está na ipseidade do Para-si, ou seja, um nada.

Com efeito, a autenticidade quer ser ela mesma e não exige o seu reconhecimento. Não supõe em tudo ser sincera, mas precisamente projeto direto, como outro Em-si-Para-si que não sofra da ausência de ipseidade, mas que considere esta ausência como um Em-si.

A autenticidade em Sartre não permite a ninguém se estabelecer como juiz de valores, porque é sempre uma escolha por si mesma; que precisamente pode fazer certas ações que são geralmente proibidas pelo determinismo, e que em liberdade e um movimento chama-se conhecimento dialético (SARTRE, 2005A).

Segundo Jonathan Head e Christine Daigle, a autenticidade em Sartre manifesta-se sob a égide do conhecimento de se ser autêntico, o que não significa que já seja autêntico. Pois para se ser autêntico não basta querer, mas conhecer e agir, adquirindo pouco a pouco a autenticidade por ações circunstanciais e conhecimentos ontológicos. Sobre as escolhas, Daigle afirmam que nesta liberdade, não convém que a autenticidade seja uma repetição das mesmas escolhas, mas sempre em escolha (DAIGLE, 2010).

³⁵ "Devemos instintivamente procurar para nós pesadas responsabilidades. Devemos criar em todo sítio inimigos, ainda que estes sejam nós mesmos. Devemos opor-nos ao grande número não só com palavras mas também com gestos concretos". *In*: NIETZSCHE, 2017. Trad. Nossa. Af. 450.

Se você se torna autêntico, não ficará melhor nem pior, apenas outra coisa. Do ponto de vista social, você terá menor valor e sua vida no exterior terá menor sucesso. Mas quanto a você mesmo, você será mil vezes mais poético e mil vezes mais puro; em vez de escrever, será personagem de um livro (isso não lhe diz nada?). Acredito em você quando diz que é muito difícil atingir a autenticidade. Sempre pensei que éramos autênticos desde que nascemos. É um defeito de fabricação que você não tem. E, além disso, você fez-se ao contrário, pensou muito, conhece-se muito bem e escreve. Admitindo-se que se possui uma nesga de autenticidade, tudo se vai quando se escreve. Sua observação de que lamenta não ter sido inteligente o bastante quando a perdeu, para tirar proveito disso, faz-me sorrir docemente. Não se pode tirar proveito porque a autenticidade, não a reconhecemos. Vejo tudo isso como uma arte especializada na qual você entra como amador sem querer fracassar. O resultado será, em breve, vários volumes maravilhosos que você escreverá sobre a autenticidade. No fundo, terá de se drogar para fazer isso. Os únicos escritores um pouco autênticos são surrealistas e mais: Rimbaud (SARTRE, 2005A, p. 268).

O poeta Arthur Rimbaud tornou-se um tipo de referência para a literacia do século XX, servindo como argumento à tese de Wanda, que reflete, segundo Sartre, sobre a impossibilidade de se considerar a autenticidade da obra inventada com a autenticidade da vida do autor.

Com efeito, o simbolismo de Rimbaud diz muito da sua trágica vida pessoal, mas para Wanda e também para Sartre, no fundo, os únicos escritores realmente capazes de dissociar-se das suas obras, são os escritores inautênticos. Os outros, um pouco autênticos, são surrealistas, já os radicalmente autênticos, como Rimbaud, fazem da sua tragédia literária também uma tragédia pessoal.

Ainda sobre o tema da literatura como agente da autenticidade, existe aquele escritor que finge ser sua obra, que sabe não ser sua obra, mas que no entanto, por orgulho e com lucidez, escreve uma obra e inautenticamente tenta imitá-la ou sinistramente interpretá-la ao modo de ator: este não é autêntico.

Ainda assim, o autêntico escritor, como a autêntica ipseidade está na escolha livre e no conhecimento de ser seu próprio Para-si, sabendo que esta ação no mundo será sempre um Em-si, distinto e diverso do autor, que também distinto e diverso do seu passado, pode ser autêntico no reconhecimento e responsabilidade da sua arte.

Sartre reconheceu na intimidade dos seus diários de guerra, que nem mesmo ele foi autêntico como escritor: “É verdade não sou autêntico” (SARTRE, 2005A, p. 268).

Para explicar sua condição de escritor que cria situações e parece ser o que não é, Sartre não se sente por isso desprovido de autenticidade para ensinar aos homens o caminho da autenticidade. E tenta mostrar este caminho em sua prática literária, para que outros possam pisar nesta terra prometida chamada autenticidade, onde ele ainda não havia posto os pés:

Tudo o que os homens sentem posso adivinhar, explicar, transformar em palavras. Mas não sentir. Crio uma ilusão, pareço uma pessoa sensível e sou um deserto. Mas quando considero meu destino, ele não me parece tão desprezível: é como se tivesse à minha frente uma porção de terras prometidas nas quais nunca entrarei. Não senti a Náusea, não sou autêntico, parei à porta das terras prometidas. Mas mostro o caminho para que outros possam entrar. Sou o indicador, este é o meu papel. Parece-me que neste momento utilizo-me da parte mais essencial de minha estrutura, dessa espécie de amargura desolada de me ver sentir e me ver sofrer, não para conhecer a mim mesmo, mas para conhecer todas as naturezas, o sofrimento, a alegria, o ser-no-mundo. É o meu eu, esta reduplicação contínua e reflexiva, esta precipitação ávida de tirar partido de mim mesmo, este cuidado (SARTRE, 2005A. p. 269).

Na comunicação de Sartre, *Em Defesa dos Intelectuais*, escrita por volta de 1960 para uma conferência no Japão. A autenticidade apresenta-se como uma rebelião voluntária, uma insurreição de liberdade. Entretanto, a consciência negadora instaura o tempo da servidão na má-fé ao invés da liberdade na autenticidade.

Para Sartre, na má-fé, a pessoa perde a generosidade, a honestidade, a criticidade, assim como o escritor, o artista e o intelectual perdem a originalidade ao venderem-se para a Indústria Cultural³⁶ que inventa Nobéis de literatura para embotar autores e estupidificar leitores.

Sobre a consciência que se estaciona na rotina da vida comum e se perde na fuga de si, gerando a hipocrisia existencial que entorpece e brutaliza o ser humano, Sartre a chama de consciência hipócrita, geradora de maldades existenciais. Hipócritas

³⁶ Assim como Theodor Adorno ao analisar a Indústria Cultural. Também Sartre equipara a situação da produção artística e intelectual na sociedade capitalista industrial, como uma *Mehrwert* cultural, que retira a autonomia e o poder crítico da produção original em decorrência da produção comercial.

existenciais para Sartre são imperdoáveis, pois agem de má-fé pregando a autenticidade (SARTRE, 1994).

Segundo Sartre, todo hipócrita é insensível e se distancia da realidade para não se envolver no sofrimento dos outros. Isto também é um crime de maldade (SARTRE, 1994). Em Sartre a autenticidade é Para-si consciente de si. Por sua importância em *O Ser e o Nada*, Sartre trata do Para-si como um fenómeno dotado de liberdade e indeterminado. O ser humano é Para-si e como ser de Para-si torna-se errante, ou seja, liberdade (SARTRE, 2003).

Em Sartre todo Para-si é um ser transitório e transcendente no seu modo de ser no mundo. Não é ancorado a um porto ideológico. Não fica preso às certezas que não fazem parte da constituição ontológica de seu ser.

E a mudança para este ser, não quer dizer algo sobre o deslocamento geográfico, mas um sair de si, que se refere ao conhecimento de si, que refuta situações históricas superando condicionamentos sociais e psicológicos, muitos deles enraizados por uma cultura familiar e patriarcal (SARTRE, 2013).

O conhecimento para Sartre requer mudanças, que são superações de mentalidades arcaicas e preconceituosas. O conhecimento para o nosso autor dar-se na passagem do dogmatismo para o questionamento empírico. Do quietismo para a ação.

O Para-si sartriano é um estar fora, que pode transcender o moralismo proibitivo criado pelo movimento do Para-si-em-si que nega o ser de passagem. Entretanto, o Para-si também é um estar fora para superar vícios, complexos e parafilias. O Para-si sartriano é uma superação da existência livre contra a interioridade do ser determinista que é servidão e moralismo dogmático (NIETZSCHE, 2017B).

O Para-si sartriano no paradigma filosófico é uma novidade no conceito de autenticidade, pois será também a partir de si e não somente da tradição que os valores serão escritos. O Para-si será autêntico na medida que entender-se como um peregrino agostiniano, com a alegria e o sentido de aventura que tem o peregrinar.

Para Santo Agostinho nós somos peregrinos num mundo de escolhas, e nunca devemos estagnar naquilo que somos, para sermos aquilo que não somos. Peregrinar

para Agostinho é o mesmo que ser autêntico para Sartre, pois nos dois pensadores os dois conceitos significam mudança, avanço. (AGOSTINHO, 2000).

Nietzsche já fazia uma sólida distinção entre viajar e andarilhar³⁷. No entanto, Sartre entende como Nietzsche que ser autêntico é ser andarilho, pois a razão da existência é peregrinar sem certezas, sem deveres, nem horas marcadas, nem comissões de receções, nem destino fixo.

O Para-si autêntico é o que não sabe aonde vai e dá um passo atrás de outro passo sabendo-se também lançado no conhecimento dialético de si. O Para-si sartriano é um ser de falta, por isso é um nômade dentro da sua própria ipseidade, que é a sua autêntica condição: "paixão inútil" (SARTRE, 2003. p. 750).

II.6 - Do Conhecimento à Autenticidade

Até que ponto o método epistêmico-ontológico de Sartre é uma característica do conhecimento científico? Se tivéssemos um material sistemático que nos desse conclusões, poderíamos responder à pergunta com uma citação, mas não temos. A nossa consideração é que não. De maneira nenhuma. Independentemente do fato de ser Sartre um pré acadêmico, um rebelde da instituição escola, no bojo de sua obra, as considerações mais eloquentes sobre epistemologia encontram-se em *O Ser e o Nada*, em *Questões de Método* e, surpreendentemente na obra *O Idiota da Família*. Nestes trabalhos, uma construção sistemática do método epistêmico-ontológico não se desenvolve. Com efeito, o método se dissolve e dialeticamente se desenvolve na obra filosófica muitas vezes encoberta pela prosa do autor.

³⁷ "Quem chegou, ainda que apenas em certa medida, à liberdade da razão, não pode sentir-se sobre a Terra senão como andarilho - embora não como viajante em direção a um alvo único: pois este não há. (...) tem de haver nele próprio algo de errante, que encontra sua alegria na mudança e na transitoriedade. Sem dúvidas sobrevêm a um tal homem noites más, em que ele está cansado e encontra fechada a porta da cidade que deveria oferecer-lhe pousada (...) É então que cai para ele a noite pavorosa, como um segundo deserto sobre o deserto, e seu coração se cansa da andança (...) E quando a cidade se abre, ele vê, nos rostos dos que aqui moram, talvez ainda mais deserto, sujeira, engano, insegurança, do que fora das portas (...) pode ser que isso aconteça às vezes ao andarilho; mas então vêm, como recompensa, as deliciosas manhãs de outras regiões e dias, em que já o alvorecer da luz ele vê, na névoa da montanha". In: NIETZSCHE, 1987. p. 75.

Fora do debate académico e das revistas científicas, qualquer assunto filosófico do século XX se encontra com as análises de Sartre. Entretanto, sua repugnância para com as instituições, o seu desamor pela ordem e o progresso positivista, a sua eminente inquietude e o seu prosaísmo surpreendente acharam hospitalidade na filosofia existencialista conforme sua índole rebelde, mas não foi possível servir às ciências com um método que aplacasse o terror e estabelecesse o fim das guerras³⁸. No todo, não era Sartre um parisiense futurístico, pois seria ingenuidade demais supor que as suas opiniões sobre regressões-progressões-biográficas e a psicologia existencial representassem o padrão de ciência empírico-matemático, que muitos tentam retomar como epistemologia nos tempos de hoje.

Em conta, trazemos aqui dois pormenores típicos que nos chamam a atenção no método fenomenológico e na análise epistémico-ontológica de Sartre. A saber, a psicanálise existencial, e, o exame progressivo-regressivo: Nossa última objeção sobre a análise progressiva-regressiva é talvez a mais importante, - pois uma observação consciente capaz de formular e expor coerentemente os fatos, retirando deles as conclusões acertadas, apresentando pareceres importantes para a psicologia e elaborando raciocínios onde o mérito pessoal lança-se acima das exigências coletivas do rebanho nietzschiano. - Convém examinar.

Com efeito, para o Sartre de *O Idiota da Família*; mais maduro e mais claro, a epistemologia surpreende pela roupagem que toma da literatura, assim, o que temos em *O Idiota da Família* é uma construção que representa na verdade a filosofia do conhecimento, a psicologia existencial, a Onto-fenomenologia.

Em *O Idiota da Família*, o homem não é somente um Para-si, mas um universal singular³⁹. Um misto de si com os outros e um tanto dos contingentes externos e das escolhas próprias em conexão com a contingência e a sorte.

³⁸ Ainda que tenha tentado dar cabo dos problemas sociais, ao propor um método filosófico para o marxismo, em *Crítica da Razão Dialética*, Sartre, não se apresenta como um epistemólogo social.

³⁹ Universal Singular é uma expressão usada por Sartre na Conferência do Japão, publicada em Português sob o título de *Em defesa dos Intelectuais*. In: SARTRE, 1994. A expressão é retomada por Sartre em *O Idiota da Família*, afirmando que todo homem é primeiro um universal e depois singular. Segundo Paul Crittenden foi bastante usada por Sartre na década de 60 do século XX, a ideia de singular universal e a fórmula inversa, universal singular. Para Crittenden, Sartre entende que os universais de uma época se realizam concretamente pelos indivíduos antes mesmo de sua individualização aparecer como pessoa. In: CRITTENDEN, 1998. Para Sartre universal significa a singularidade epocal da história humana. E singular, refere-se à particularidade dos projetos da singularidade individual. In: SARTRE, 1972A.

Nos primeiros diálogos de Sartre em *Idiota da Família*, já se percebe que esta obra não se trata de uma construção romanesca ou bibliográfica sobre Gustave Flaubert de 1821 a 1857. Pelos caminhos do primeiro capítulo, "Um Problema", já se impõe ao exame proto-histórico do personagem Flaubert, o problema é a linguagem.

Quando o aparelho sensório-motor está normalmente desenvolvido e mesmo assim a resposta da criança à mensagem é anormal, o transtorno tem origem no difícil nível em que todo discurso é um homem, em que todo homem é um discurso, ele supõe uma má inserção da criança no universo linguístico, o que equivale dizer: o mundo social, em família. Para aprender melhor essa estranha credulidade, convém lembrar alguns fatos elementares e gerais: primeiro, o de que a linguagem do locutor se dissolve de imediato, em geral, no espírito do ouvinte; resta um esquema ao mesmo tempo conceitual e verbal, que preside a constituição e a compreensão (SARTRE, 2013. p. 20).

Para Sartre a ideia de palavra, como um signo universal, tiraniza a subjetividade da linguagem pessoal e afetiva que é muitas vezes inarticulável. A evidente conexão das dificuldades de Flaubert, nos primeiros anos de vida, de enquadrar locutor, ouvinte, palavras, gramática e leitor, acaba por convencer-nos de que a linguagem é má-condutora da nossa intenção, através dela não apenas o laço com o outro é falseado, como também o é o próprio pensamento, no fracassado momento de sua expressão falível pela linguagem.

Ele vive, no entanto, experimenta sua vida, projeta-se para fora de si mesmo em direção ao mundo que o cerca: mas vida e palavra são incomensuráveis. Na verdade, vou ao extremo: a verbalização de sua existência começou, pois por mais duráveis que sejam seus silêncios ela fala, e adquire um vocabulário, ele escuta e entende o que lhe dizem. Só que as palavras nunca designam de fato a seus olhos o que ele experimenta, o que ele sente (SARTRE, 2013. p. 25).

Sartre ao analisar a proto-história de Flaubert; o pai repressor, a mãe submissa, o irmão omissor, a má-fé da irmã, moldada e modulada por outros; adverte que, a infância nunca deve ser negligenciada na análise de uma ipseidade. É pelo método progressivo-regressivo e pela fenomenologia que as circunstâncias do analisado e sua história são tomadas em análise.

Neste contexto da personalidade pré-histórica é que o nada se antecipa à linguagem, mas é a partir da linguagem que a personalidade toma formação e só deixa de ser o vácuo do nada, quando o indivíduo, pela linguagem muda ou falada, toma posse da sua condição de universal-singular ou singular-universal⁴⁰, numa unidade de escolhas e contingências. Neste paradigma, o vazio de ações preenche-se de linguagem operante, natural e cultural. É pela linguagem que a pessoa se torna o seu senhor e possessor de suas escolhas.

Visto que a palavra pode ser muda e o mutismo falar, visto que a Natureza e Cultura não são discerníveis e se encontram juntas na unidade do significante, do significado e da significação, por mais que recuemos em nossas pré-histórias, está claro que nada precede a linguagem e que sem esforço passamos, por nossa simples afirmação prática de nós mesmos, da alma falada a alma falante (SARTRE, 2013. p. 47).

Com efeito, para a criança, nossa vida não surge ante nossos olhos como um sentido, ela não é, em si mesma designada por nada, nem por um nome próprio, nem por um nome coletivo, ela é uma experiência, um projeto para fora de si, uma palavra que não se exprime, um sentimento e uma razão intraduzíveis, ou seja, a falta de sentido, o acaso.

Para Sartre, o acaso é a falta de sentido, mas também, ele próprio, produtor de sentido, pois quando se trata de pessoa humana, o acaso é um sentido; o que quer dizer que a existência assume a facticidade sem conseguir fundá-la e, em cada caso particular, qualquer indivíduo deve manifestar-se como um homem de acaso, que lança dados num jogo e ao lançá-los acredita que o acaso em sua essência é uma ação de sorte, entretanto, diante dos números que surgem do dado da sorte, no momento seguinte, o jogador faz uma ação, ele lança-se no momento seguinte e utiliza sua ação conforme sua boa ou má sorte; negando o acaso e, mais profundamente, afirmando sua práxis indelével de ser de escolhas.

⁴⁰ Várias vezes Sartre inverte a fórmula inferindo conceitos subjacentes aos termos da universalidade e da singularidade.

Eu me apreendo ao mesmo tempo como um homem de sorte e como filho de minhas obras. E ora faço de meus atos, de meus possíveis minha verdade mais imediata, ora a verdade de minha práxis me manifesta na obscuridade das possibilidades que me fazem tal como devo viver-me. Mas nem em uma nem em outra dessas atitudes extremas a sorte e a iniciativa estão separadas. (SARTRE, 2013. p. 59).

Assim, a vida é acaso e construção ao mesmo tempo, e tanto mais fortuita será se edificada pela liberdade corajosa e a aceitação da contingência. Que é uma solução cínica: "tomar a contingência original como objetivo final do rigor construtivo. Poucos se decidem a isso" (SARTRE, 2013. p. 59).

Ademais, o cinismo contesta até as últimas consequências as ideias de destino e sociedade livre. Com efeito, o programa mais pertinente do cinismo encontra-se na célebre frase, "Procuro o Homem"⁴¹ que, segundo historiadores, Diógenes pronunciava caminhando com uma lanterna acesa em pleno dia, significando ironicamente que o cínico busca o homem para além das aparências, para além de toda exterioridade e convenções socioculturais, e, para além do próprio capricho da sorte e da fortuna, conteúdos centrais da mentalidade do acaso.

A busca cínica pelo homem quer evidenciar o conhecimento de si que se encontra na existência do homem autêntico. O homem inautêntico para o cinismo é aquele homem que tem em si todos os meios de vida, mas que todavia os esconde de si. Entretanto, o homem autêntico para os cínicos é justamente o homem livre, que procura viver sua liberdade eliminando as necessidades supérfluas que nos dão prazer, comodidade e segurança social.

Pela primeira vez na história da filosofia a expressão, liberdade de ação, aparece nos testemunhos de Diógenes, pelo que nos atesta Reale. Ademais, a liberdade cínica refere-se ao lançar-se em ações sem querer obter delas algum resultado que não seja elas mesmas.

Para Diógenes, o método que pode conduzir à liberdade encontra-se em dois conceitos: exercício e fadiga, que consistiam numa prática de equilíbrio físico e espiritual, conforme as fadigas impostas pela contingência e, ao mesmo tempo, ser

⁴¹ *In*: ANTISERI, D. REALLE, G. 1990. p. 231.

capaz de habituar-se a dominar os prazeres e até a desprezá-los quando estes ameaçam amolecer a vida autêntica.

Vale lembrar que a vida espiritual para os antigos cínicos pode ser entendida como vida autêntica. E é por este paradigma que Sartre vai buscar no cinismo suas considerações de idiotice (conhecimento de si), liberdade (ser), bastar-se a si (autenticidade).

Destarte, o bastar-se a si mesmo, para os cínicos, refere-se também a um modo de ser indiferente. Com efeito, a indiferença cínica não diz respeito a um projeto pessoal, mas aos resultados institucionais e suas recompensas honoríficas. Observa-se que no episódio, tornado famoso e marco simbólico do cinismo, quando Alexandre Magno diz para Diógenes: Pede-me o que quiseres. E Diógenes responde: afasta-te do meu sol. Decerto, neste momento, Diógenes recusa o poder e protecionismo de Alexandre Magno, da instituição, e convence o rei a não tirar o que não pode dar, ou seja, a luz do sol⁴².

As semelhanças entre o Sartre de *O Idiota da Família* e o cinismo são várias. E podem muito nos ajudar na complexa compreensão do termo autenticidade. Assim sendo, a autenticidade para os cínicos dizia respeito ao viver segundo os ditames da contingência e da escolha pessoal. Por conseguinte, Crates, que foi discípulo de Diógenes, recomenda ao sábio viver conforme a contingência, pois se se dedica à sabedoria, não terá esta a necessidade de nada mais.

A denúncia cínica da busca do prazer, do amor à riqueza, da sede de poder e glória, do desejo de fama e sucesso e do abuso das coisas supérfluas, prega a firme convicção de que a autenticidade do homem não se encontra nestas coisas e elas não conduzem à felicidade. Ao contrário, a autenticidade demonstrada pelos cínicos; encontra-se no entendimento de si e na ação redundante deste conhecimento.

Sartre enfatiza que a autenticidade é um conhecimento e o conhecimento uma ação. Ação e conhecimento tornam a vida autêntica quando são elaborados em liberdade. Aliás, sem o conhecimento de si e a ação o cínico Diógenes jamais receberia

⁴² Atitude parecida toma Sartre ao recusar o prêmio Nobel de literatura em 1964. In: SARTRE, 2017.

a visita ilustre de Alexandre o Magno. Contudo e por causa de sua autenticidade, Diógenes, rejeita a visita honorífica do rei, reafirmando sua liberdade, sua autenticidade.

Sartre volta ao problema dos cínicos ao perguntar-se na introdução de *O Idiota da Família*, "o que se pode saber de um homem, hoje em dia?" (SARTRE, 2013. p. 7). Por conseguinte, esta pergunta remete-nos ao conhecimento de si, ao ser e à autenticidade.

Sobre o conhecimento de si, Sartre toma o personagem Flaubert das suas obras, cartas, notas e testemunhos para engendrar um ser fictício, que muito longe de ser recriado pelo processo progressivo regressivo torna-se nós mesmos na nossa busca de conhecimento de si.

Contudo, o que nos interessa no primeiro volume de *O Idiota da Família* é o método fenomenológico que Sartre usa para analisar uma pessoa, neste caso um objeto, o morto Flaubert. Desta forma, temos um método para conhecermos a um homem, que pode ser cada um de nós mesmos, a partir da sociedade, das estruturas culturais, das instituições, das classes e do movimento histórico que nos forja e acompanha.

Flaubert é para Sartre um método. É um vetor epistémico para se conhecer um homem e a partir deste homem, todos os outros homens, pelo método progressivo regressivo.

Por vários anos Sartre visitou os escritos de Flaubert, leu suas confissões: - Madame Bovary sou eu -, disse Flaubert aos juízes no processo que sofreu em 1857. Sartre confessa numa entrevista à Rádio Canadá que ficou conhecida como Dossier Sartre⁴³, que Flaubert, a princípio era antipático a ele. E depois passou a ser simpático. Por fim, tornou-se um amigo.

Nesta entrevista Sartre confirma que Flaubert é um objeto, um esquema montado para obter um método de análise do homem capaz de unir sociologia e psicanálise numa só personagem. Com esta entrevista não restam dúvidas de que o Flaubert de Sartre é Sartre.

⁴³ Entrevistas com Sartre para uma rádio canadiana em 1967, conteúdo filmado e editado. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=9ILS67A_eFk

Pela descrição do irmão mais velho, Sartre recria em *O Idiota da Família*, o irmão mais velho da parábola do filho pródigo de Lucas Evangelista 15:11-32⁴⁴. - Pois, nascido de fato em 1812, o irmão de Flaubert, Achille, era nove anos mais velho que Flaubert. Este personagem é descrito por Sartre como um intelectual empírico, um mecanicista sufocado pelos deveres e austeridade do grupo familiar. Ordem e progresso é a sua razão de viver. Ele não produz em si mesmo e fora de si um progresso que não seja os ditames do ambiente social para o qual foi criado. Este continuador do pai nunca perde o senso filial, afinal, ele continua sendo o pai até na profissão de médico. Neste ponto, Achille é um vencedor, certo, mas não um ser autêntico, porque os autênticos são conhecedores de si e o si não pede emprestado de outro o seu modo de ser.

A vida do irmão mais velho de Flaubert é ainda descrita, pelo método progressivo regressivo de Sartre, como um quadro objetivo e sagrado da identificação. Objetivo, porque chegava a ele desde criança o que ele deveria ser, através do pai; sagrado, porque esse *pater familias* era uma força numérica para todos os seus filhos. Neste possível ambiente, a identificação era uma necessidade, mas o idiota, assim como o filho pródigo, não escolhe tomar para si essa necessidade, nem ser este *pater familias*.

Por exemplo, o conflito conjugal - sempre presente, mesmo nos lares unidos - deixa à criança certa escolha. E, claro, será sua história, dentro dela, que escolherá. Pelo menos - ainda que se torne neurótica -, ela será sua; o número de pais prepotentes decresce (SARTRE, 2013. p. 111).

Justamente por ainda não ter desconfianças do seu *cosmos*, que a criança recebe dos mais velhos, a primeira formação de sua personalidade. No entanto, a ciência e a

⁴⁴ "Um homem tinha dois filhos. O mais moço disse ao seu pai: Pai, dá-me a parte de bens que me cabe. E o pai fez para eles a partilha dos seus bens. Poucos dias depois, o filho mais moço, tendo juntado o dinheiro, partiu para uma região longínqua e aí dissipou os seus haveres numa vida desregrada. E quando acabou de gastar tudo, uma grande fome sobreveio naquela região, e ele começou a passar fome. Foi pôr-se a serviço de um dos cidadãos desse país, que o enviou para os seus campos a guardar porcos. Ele bem que gostaria de encher o ventre com as bolotas que os porcos comiam, mas ninguém lhas dava. Então, caindo em si, disse a si mesmo: Quantos operários de meu pai têm pão de sobra, enquanto eu, aqui, morro de fome! Vou ter com o meu pai e lhe direi: Pai, pequei contra o céu e contra ti. Já não mereço ser chamado teu filho. Trata-me como a um dos teus empregados. E foi ter com o seu pai (...) E eles se puseram a festejar. O filho mais velho estava nos campos. Quando, ao voltar, se aproximou da casa e vendo o que se sucedeu, encheu-se de cólera e disse ao pai: Jamais desobedeci suas ordens, e, a mim, nunca destes um cabrito, quanto a este teu filho, que gastou todos os teus bens matastes para ele o bezerro gordo". In: Lc. 15, 11-20; 26;30.

razão objetiva, só se dão pela inteligência subjetiva e essa só passa a existir no exato momento em que somos capazes de pensar por nós mesmos. Este momento posterior à doutrinação, *sapere aude*, é o momento do conhecimento. Neste momento a inteligência se desenvolve em liberdade e autenticidade, ou se tenciona e reduz-se em confiança, fé e entrega aos dogmas recebidos.

Contra o nascimento do conhecimento autêntico, a sociedade positiva e normativa, alicerçada na *pax romana*, que entendia como paz o domínio do forte e a obediência do fraco; engendra na relação social entre o sujeito de poder e o sujeito livre, o conceito de idiota. Onde toda liberdade do fraco, do mais novo, do rebelde, torna-se idiotice, por pregar justamente o conhecimento e a ação acima da obediência, da confiança, da submissão e da fé.

A idiotice do Flaubert de Sartre é uma ironia cínica; pois todas as características de um crente determinista encontram-se nas verdades acreditadas pelo pequeno Flaubert, ou seja, a verdade para ele é a fé, pois ele tem fé e acredita sinceramente na credibilidade de todas as significações: a autoridade infalível do pai, a ordem e a verdade são a mesma coisa, o erro é o princípio supremo de toda a desordem hierárquica.

No entanto, Gustave Flaubert sofre de uma doença do conhecimento; faltam-lhe as categorias essenciais do aprendizado: sem práxis ele não tem visão e memória. Seu ego se mantém no nível das significações. E o seu ceticismo floresce na medida em que busca até o limite de seus esforços as convenções e suas contradições.

A operação aqui desenvolve-se quando Flaubert substitui as certezas, fruto da sua passividade patética, pelo ceticismo do coração, que nada tem em comum com o pirronismo, que é o esforço racional para negar a razão. Flaubert e Sartre, entretanto, traduzem o ceticismo como o esforço da consciência em substituir o determinismo e o irracionalismo pelo inteligível.

O conhecimento para Sartre deve ser compreendido pelas categorias fenoménicas da análise e da experiência. A autenticidade provém deste conhecimento metodológico aplicado a si. E na pele do irmão mais velho, Sartre observa que Achille, satisfeito em todo o caso, tinha o conhecimento de si reprimido de modo brutal. Esmagado pelos pensamentos irracionais da tradição, o ser de Achille fez de sua ruína a

sua riqueza. Não restava nada para ele. Nele, o pai se perpetuava, se recriava e renascia para ser o mesmo. Nele, o vazio preenchido pelo Em-si criava o irresistível impulso de se deixar conduzir, o mais pesado que pode, pelas ideias do genitor, pela sua classe, pelo seu meio. Nele, o primogênito, o herdeiro, o chefe de família toma qualidades do Em-si e aniquila o conhecimento verdadeiro de si, da história e da sua sociedade. Levado por forças que não são suas, Achille passa a detestar as mudanças que o afastam de seu Deus, o determinismo familiar e social. Seu fim foi a loucura (SARTRE, 2013).

Gustave, o filho mais novo, o pródigo, o epilético, o irresponsável, o idiota da família, pela lente de Sartre; é quem proverá o grupo e o nome do pai, não pelo sêmen, mas pelas obras do intelecto. Analisando os depoimentos da sobrinha Caroline, Sartre insinua que as viagens de Gustave Flaubert pelo Egito, pela Palestina e Grécia, assemelham-se com o gasto da herança do pai, pelo filho pródigo, em terras estrangeiras. As conotações recorrentes entre o personagem Gustave Flaubert de Sartre e o filho pródigo de Jesus de Nazaré; não chegam a ser óbvias para leituras sem exegese. O método é progressivo-regressivo e aqui a fenomenologia pura deixa lugar para a psicanálise existencial, que quer analisar o contexto das escolhas e a hermenêutica da história. Neste paradigma, analisando e analista se fundem num projeto, o homem-singular-universal.

O pai de Gustave Flaubert, segundo Sartre, nada tem de misericordioso. A base de entendimento deste personagem será o protecionismo. A vida de pai de Achille-Cléophas de fato foi descrita por Sartre com o comportamento autoritário aos moldes do patriarcalismo. No entanto, ele se revela decididamente como um racionalista mecanicista e representava, no terreno de sua vida real, o determinismo que se fundiu a ele no primeiro e único postulado do seu saber, o saber patriarcal.

Em compensação, no nível das ciências, Achille-Cléophas encontrava respaldo na sua atividade de técnico do saber, médico, seu conhecimento erístico o fez acender-se socialmente, pois com dedicação, sua condição social passou de filho do veterinário, para o pai médico.

Tal acensão representava para ele um lugar no Olimpo de suas fantasias. Chefe zeloso e burguês triunfante no seio familiar, Achille-Cléophas, entendia-se e fazia-se entender como um Deus. Nele o único altruísmo válido era o egocentrismo justificado

pelas leis gerais da economia. Essas leis se encarregarão de produzir o bem-estar geral sobre a base de seu esforço e enriquecimento pessoal.

O sistema em que estava o Pai de Flaubert era o mesmo sistema do Pai do filho pródigo, o sistema de poder. Eles, os pais, consideravam a família uma empresa privada cujos trabalhadores estavam ligados por laços de sangue e tinham o objetivo de chegar, por etapas, às mais altas esferas da sociedade através de mérito e enriquecimento. A virtude que estes pais praticam, que impõem para seus filhos, consistia-se na rigorosa alienação da subjetividade.

Na verdade, os pais em questão colocam o utilitarismo acima da razão. Eles praticarão até o último extremo seu objetivo de poder e obterão dos seus súditos, portanto, o lugar do Todo-Poderoso. É imagem recorrente que durante séculos, a interpretação mais próxima do pai, da parábola do filho pródigo, seja compará-lo à Deus⁴⁵.

Para Sartre, o determinismo-patriarcal tem seu papel, mas a coesão familiar, institucional, social, e a alienação de cada indivíduo se explicam pelas tradições herdadas de sociedades antigas, que tem seu fim no conhecimento de si, na revolução do desejo de ser diferente do rebanho, de viajar, de conhecer. O pedido do filho ao pai, da parte que lhe cabe, a herança; é na verdade um rompimento epistemológico, uma negação do protecionismo em prol da autenticidade.

Exegetas descrevem que na cultura de Israel, donde procede a parábola do filho pródigo. Pedir a herança ao pai ainda vivo, significa, de certa forma, matá-lo já. Para a tradição de Israel, na qual o evangelista Lucas está inserido, embora escreva em grego, a parábola de Jesus é uma afronta ao sistema patriarcal, pois o conteúdo central do *midrash* não está no perdão da volta do filho autêntico, mas na morte do pai patriarcal.

Com efeito, se o pai patriarcal e determinista não houvesse morrido, ainda que simbolicamente, o perdão dialético que foi dado, na volta do filho pródigo, não poderia

⁴⁵ A parábola do Filho pródigo e de Deus Pai misericordioso foi imortalizada na arte do pintor holandês Rembrandt. "O Retorno do Filho Pródigo" é uma pintura a óleo possivelmente concluída em 1669. As implicações e interpretações deste trabalho de Rembrandt são várias, atemo-nos ao que se refere a Sartre em sua obra *O Idiota da Família*.

ser dado. Nesta passagem bíblica, a dialética nasce no instante em que morre o determinismo⁴⁶.

Sartre chega a ser longo em alguns períodos de *O Idiota da Família*, mas é incisivo e claro ao tratar da figura paterna na vida de Flaubert, que como o filho pródigo, embora matando para si a figura do pai, no fundo, pelo movimento autêntico, em outro momento, quer voltar a ser igual ao pai, ou seja, o Todo-Poderoso.

Com efeito, é o mundo objetivo quem impede pela sua objetividade que o filho se torne o pai. É o estar fora de si que coloca em exílio o desejo do filho e o faz movimentar, decrepito e mendigo, para a casa do pai, a dialética morada do ser, seu nada, sua liberdade original.

Sartre diz que podemos entrar em um morto da maneira que quisermos (SARTRE, 2013). O fundamental é partir de um problema. Este é seu método psicanalítico para analisar os vivos também. Para analisar-se também. No entanto, pelo método regressivo, não convém irmos aonde os fatos históricos do analisado começam, mas tomar um rumo não continuado. Para evitar retóricas defensivas e invenções interiores, o melhor, diz Sartre, é começar pelo inquérito final da experiência estudada, isto é, quando a experiência se apresenta ao próprio sujeito na plenitude de seu desenvolvimento.

O estudo regressivo, não deve fazer uma interpretação sistemática do passado, mas uma interpretação do presente à luz do futuro expirado, na evolução subjetiva do vivido, isto é, a apercepção que o individuo tem de sua própria vida em seu movimento dialético de totalização.

Quando o inquérito for interrompido pela falta de sinceridade, silêncio ou falta de documentos, então começa-se para o método regressivo a hora de buscar o que o analisado deixou com registo por último, como primeiros sinais a serem decifrados, revistos, e, sem cessar, buscados nos fatos passados, eminentemente nos fatos da infância.

⁴⁶ "Gustave, em seu sonho homicida, não ousa sobreviver à hecatombe. Ele matará Achille-Cléophas (o pai) e Achile (o irmão) e se matará sobre o túmulo deles". In: SARTRE, 2013. p. 206.

A infância tem para Sartre um conteúdo a ser observado de imenso valor para o método regressivo, pois é na infância que o nosso desejo genuíno se expressa. Depois, refeitos pelas convenções sociais, somos retirados de toda a autenticidade da infância, e de novo, num outro processo, mais exigente e doloroso, pela escolha, somos forçados a optar, ocasional ou formalmente, entre os nossos desejos e os outros comuns.

Analisando Flaubert, Sartre diz que num segundo momento da sua autenticidade, Flaubert, aos 22 anos, toma consciência da diferença que ele sempre tivera com os outros na maneira de ver a vida, e que desde então ele sentira a necessidade de se esconder, de encontrar um refúgio para si. Neste momento, o jovem Flaubert descobre que o original é declarado monstro pela sociedade das convenções; neste instante, Flaubert pensa em matar, se deixar matar, se enterrar vivo, e nos três casos terá cumprido a sentença mais óbvia, enterrar-se vivo na solidão, que encerra o enterro de sua vida entre os homens.

Mas Flaubert vai viver outros momentos importantes, que não ficarão obscuros para o método progressivo regressivo. Sartre ainda considera a passagem da fase do poeta Flaubert para o artista Flaubert. Neste instante, apesar das determinações estarem implícitas no poeta, a arte personaliza-o de tal forma, que sua história e obra mudam do homem que se declara senhor de sua poesia, para o homem que se torna servo da arte.

Nesse caso, a singularidade de Flaubert integra a nova norma de sua vida, cuja inessência sobre seu ser torna-o uma pessoa, o ser inessencial, o ser que se sacrifica em vão, como as flores, para que a beleza exista e se mostre pela arte. "O que é o Belo, senão o impossível?" (SARTRE, 2013. p. 651).

Sartre analisa e conclui que foi contra sua família que Flaubert começou sua personificação⁴⁷: mais tarde e com muito trabalho ele chega à personificação, à autenticidade, ao conhecimento de si. E depois de muita experiência, de novo, ele volta ao lugar de onde saiu. A convivência do lar. Onde ele de novo se torna para os outros o idiota da família.

⁴⁷ Em *O Idiota da Família*, personificação tem o mesmo sentido que pessoa autêntica e refere-se a uma conquista ontológica que vai da objetivação à personificação.

E Gustave não deixará de considerar *Cândido* uma obra-prima, por causa, precisamente, de um certo pessimismo que, aliás, o caçula Flaubert radicaliza. "Cultivemos nosso jardim" se torna, em sua mente, a própria expressão de seu anacoretismo: o mundo é mau, escapa ao real, torna-se religioso, isto é, literatura. Neste sentido ele ama Voltaire pelas mesmas razões que levam os românticos a detestá-lo (SARTRE, 2013. p. 457).

Para Sartre Flaubert é o *Cândido*⁴⁸ de Voltaire e, por conseguinte, o filho pródigo da parábola evangélica, mas o conhecimento de si está nele e não naqueles que querem determiná-lo. A autenticidade, ao fim do terceiro tomo de *Idiota da Família*, apresenta-se como uma comunhão entre o analista-analisado⁴⁹ e a deterioração da saúde e percepção da morte eminente deste nosso autor.

De resto, Flaubert faz o caminho de volta que está abaixo de onde ele pode chegar. Ele aprende, assim, que o caminho para o conhecimento está na autenticidade e o caminho da autenticidade no conhecimento e, que, para atingir essa "super-humanidade" (SARTRE, 2013. p. 1106); deve-se passar primeiro por baixo, pelos sub-homens de má-fé, pelas instituições, pelas cidades de portas fechadas. Assim, vencido o orgulho próprio. O sobrevivente toma o seu lugar de filho pródigo. E prepara-se para sair da vida, tal como nela entrou, simples e autenticamente idiota.

⁴⁸ Em *Cândido, ou o Otimista*. Voltaire, que escreve em 1758; situa seu personagem principal entre fatos históricos, como o terremoto de Lisboa em 1755. A guerra dos sete anos (1756-1763) e a crítica filosófica do método de Leibniz.

⁴⁹ Sartre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sobre a ipseidade, como primeiro assunto de nossa investigação, procuramos evitar ao máximo as controvérsias gramaticais e propusemos investigar uma série de observações daquelas qualidades que foram o objeto de estudo de Sartre neste mérito, de outro lado, seus atributos e o atributo mais importante de todos, a consciência. Ainda assim, o assunto que nos flerta logrou-nos os seguintes problemas: Será a consciência capaz de formular e expor corretamente os fatos? E se expõe, tiraria ela deles as conclusões acertadas?

Assim, evitamos responder em todas as ocasiões o problema levantado. Mesmo para apresentar de forma basilar a concepção epistémica-ontológica de Sartre e suas avaliações de conhecimento, verdade e autenticidade. Em primeiro lugar, não verificamos, quer na obra sartriana, quer nos comentadores a existência de uma delimitação exatamente estabelecida entre os termos da ipseidade e da consciência. E se dissermos, por exemplo, que estas concepções também merecem a denominação voluntária, logo nos recordaríamos do *voûç*, da personalização, da subjetividade, do *cogito*, do *Dasein* e outras qualidades que quase todas as correntes filosóficas classificam como denominações aproximadas da ipseidade.

Se afirmássemos que existe uma distinção entre consciência e ipseidade, afirmaríamos que somente nas qualidades fenomenológicas da ação estes dois conceitos se fundem. Eles também exercem uma considerável influência na conduta e se distinguem do determinismo e do inconsciente. A distinção entre eles também poderia ser definida como aquela que, no seu exercício imediato, são acompanhadas de uma sensação ou sentimento, e só estas podem ser tomadas como as genuínas fórmulas de conhecimento de si, que só pode se dar na ipseidade e pela consciência.

No campo do conhecimento interessamos especialmente pelo conhecimento de si, num movimento epistemológico que por várias vezes, numa linguagem dialética, tornou-se ontológico. Mas, de forma geral, parece-nos que, embora se continue a reconhecer que há conhecimentos de muitos tipos diferentes, sempre que alguém é chamado de conhecedor, o tema da consciência tornará a recobrar seus questionamentos. Ao mesmo tempo, a ipseidade.

Dentre as objeções que mais ansiosamente procuramos esclarecer estão os conceitos da angústia, da liberdade, da má-fé e da autenticidade. E neste trabalho não são nossos estes conceitos, são sartrianos. Nosso foi só a forma de expor e avaliar. Com efeito, para Sartre, toda ipseidade é subjetivamente uma unidade de escolhas feitas na condição dimensional da consciência lisa. E toda consciência é um exportar, da coisa pensante, no mundo, um mundo.

A liberdade, a má-fé, a angústia, a responsabilidade, o nada, o Para-si, a escolha; são expressões que denotam diferentes graus de movimento da ipseidade e da consciência, a explicação de um deles leva-nos a uma conceção dos demais, e é muito mais importante dedicar nossa atenção às coisas do que às denominações verbais e as coisas aqui estão no campo da fenomenologia, por isso trabalhamos epistemologia e ontologia visto por um método fenomenológico que aqui nos referimos como epistémico-ontológico, para provar que em Sartre, a ipseidade e a consciência só são formas de ser cognoscente quando ligadas à autenticidade.

Em Sartre a autenticidade é coisa diferente e mais nobre do que o conhecimento. As mentes bem ajustadas seguem o mesmo andamento do conhecimento e apresentam em suas ações as mesmas qualidades que as moções autênticas; porém, a autenticidade significa um estágio mais elevado da razão, onde por exemplo, aquele que perdoa por conhecer os mandamentos o faz por piedade ou utilidade, ao passo que aquele que perdoa contra o furor e o desejo de vingança o faz, mesmo em conflito, por domínio próprio e conhecimento de si. A autenticidade tem muito de domínio próprio e muito pouco de natureza dócil, bondade e temperança. Pois neste paradigma, aquele que age autenticamente é o conhecedor de si e não o representante de virtudes, muitas das quais involuntárias. O conhecimento epistémico-ontológico, porém, situa-se em dois níveis de pessoa, ou seja, a pessoa em rede, que é o ser em sociedade. E a pessoa indivíduo-atômico, que é o Para-si em situação de universal singular (SARTRE, 1994).

O Para-si sartriano refere-se à pessoa indivisível porque no seu próprio fluxo efêmero é um ser transitivo que opõem-se à pessoa em rede, que precisará de uma identidade ilusoriamente estável para definir-se e agir em comunidade. Com efeito, Sócrates testava a si mesmo visitando os mercados de Atenas em rede, para reafirmar sua individualidade e constatar que mesmo em rede de mercado, não precisava de nada do mercado para viver.

Com sua visita ao mercado, Sócrates relutava em dizer que para agir-se em rede seria coisa fácil e covarde, ao passo que para agir-se contra as redes, individualmente e sem riscos seria simplesmente uma ação em liberdade; mas para agir-se contra as redes, quando há riscos e perigos é a própria autenticidade (PLATÃO, 2008).

Nos *Diários de uma Guerra Estranha*, o jovem Sartre medita sobre a autenticidade e se sente um estoico ao procurar a autenticidade em suas ações. Mas é preciso mais que 34 anos para meditar com clareza sobre este projeto que Sartre começou nos seus diários. Contudo, para o primeiro Sartre dos *Diários de uma Guerra Estranha* a filosofia dos cínicos era a mais autêntica, porque ela supunha um enraizamento profundo do indivíduo no mundo e uma negação concreta das redes, mesmo que esta negação inspirasse perigo e risco, como atesta a história da filosofia no episódio de Diógenes, o cínico, e, Alexandre, o magno.

Compreendi que a liberdade não é de modo algum o desligamento estoico dos amores e dos bens. Ela supõe, pelo contrário, um enraizamento profundo no mundo e nós somos livres para além desse enraizamento" (SARTRE, 2005A, p. 552).

Para o Sartre fenomenólogo de *O Ser e o Nada* e *Crítica da Razão Dialética*, a autenticidade é um movimento precursor da ação engajada. Complexa como a teoria da liberdade, nesta fase, Sartre apresenta a autenticidade como uma escolha a si pelos outros. Uma escolha que não se fecha em si. Não se define. Não se esgota, como seus longos tratados que tinham por caráter próprio de pesquisa serem indefinidos (SARTRE, 1985A).

Há ainda um Sartre menos inquieto. O Sartre velho e doente que muitos chamam de o Sartre místico, o que não procede, pois Sartre nunca creu no *mysterium*, nem no *sacramentum*. Este último Sartre, o Sartre de *O Idiota da Família*. Podemos entendê-lo novamente como o velho-jovem-cínico.

Em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche retoma dos orientais o mito do eterno retorno e as três metamorfoses do espírito do homem autêntico, que primeiro é camelo, depois leão e por fim criança. Segundo os leitores de Zaratustra, da escola de Kyoto⁵⁰; a metamorfose do espírito refere-se ao poema do monge Qingyuan Xingsi da dinastia

⁵⁰ In: SCHROEDER, 2009; KITARO, 2012.

Tang do século VI; sobre as montanhas e a água⁵¹. Este tipo de pensamento, pelo nosso parecer; é estruturalmente semelhante às três variações sistemáticas do conhecimento, sobre a autenticidade em Sartre.

Ao situarmos a primeira reflexão de Sartre, sobre a autenticidade, nos seus diários de guerra, observamos um Sartre voltado para o universal singular⁵², onde a autenticidade é afirmada no mundo e em nós mesmos para além da multidão, para além da nação, para além da classe e dos amigos. Este tipo de autenticidade nos remete à razão solitária do homem que vence a si mesmo e seu nada, por conhecer-se a si. O homem que procura a argila da humanidade e não o vento do espírito. O homem que procura o ser do homem - argila - e não o ser do tempo - vento - (SARTRE, 2005).

Castor escreve-me justamente que a verdadeira autenticidade não consiste em limitar a vida por todos os lados ou recuar para julgá-la, ou libertar-se dela a cada instante, mas em mergulhar nela e unir-se a ela. Mas isso é mais fácil de dizer do que de fazer, quando se está afastado de tudo há 34 anos, quando se vive como uma planta aérea. Tudo o que posso fazer, no momento, é criticar essa liberdade aérea que pacientemente construí para mim e manter firme o princípio de que preciso enraizar-me. Não quero dizer com isso que seja preciso apegar-me a certas coisas, pois me apego com todas as minhas forças a inúmeras coisas. Mas entendo que a personalidade deve ter um conteúdo. É preciso ser de argila e eu sou de vento (SARTRE, 2005A. p. 552).

Com efeito, ao Sartre epistemológico dos tempos de leão e das suas obras capitais, observamos uma meditação hermética e paradoxal sobre os conteúdos do conhecimento e da autenticidade. Neste momento, Sartre retorna ao viscoso como elemento paralelo e semelhante a resistência de seu ser à absorção no Em-si.

Se entro na água, mergulho e me deixo levar, não experimento qualquer mal-estar, pois não tenho, em grau algum, temor de me dissolver nela: permaneço um sólido em sua fluidez. Se entro no viscoso, sinto que irei perder-me, ou seja, diluir-me nele, precisamente porque o viscoso é uma instância da solidificação. O pastoso, por esse ponto de vista, apresentaria o mesmo aspeto

⁵¹ Disse Qingyuan Xingsi: Antes de ter estudado o Zen. As montanhas eram montanhas. E a água era água. Depois de ter estudado o Zen, durante algum tempo, as montanhas não eram montanhas e a água não era água. Mas, agora, depois de ter estudado o Zen longamente encontrei descanso. E assim, como antes, eu vejo que as montanhas são justamente montanhas e a água é justamente a água. *In*: MCRAE, 2004.

⁵² Expressão usada por Sartre para afirmar que todo homem é primeiro universal, pois primeiro recebe através dos ensinamentos a universalidade da sua cultura. E depois torna-se singular, pelo movimento de liberdade da personificação autêntica.

do viscoso, mas não fascina, não compromete, por ser inerte. Na própria apreensão do viscoso, há substância pegajosa, comprometedora e sem equilíbrio, tal como a obsessão de uma metamorfose. Tocar o viscoso é correr o risco de diluir-se em viscosidade (SARTRE, 2003. p. 744).

O próximo Sartre, na sua terceira meditação sobre a autenticidade e a vida, - novamente a partir da literatura filosófica - pode ser descrito através da obra *O Idiota da Família*; onde a questão sobre a autenticidade de um homem - Flaubert - no seu nível universal singular⁵³, remonta Sartre ao método regressivo-progressivo⁵⁴ e à psicanálise existencial da vida e da obra de um ilustre personagem morto, que na verdade empresta seu ser-objeto, para o método hermenêutico de Sartre abrir um novo ciclo no seu pensamento.

Este novo ciclo é uma síntese da personalização de Flaubert (personagem) e do próprio Sartre (autor-analista). Toda a análise de Sartre sobre Flaubert, sobre si, sobre os homens no terceiro ciclo de sua obra, encontra-se justamente nos argumentos da sua primeira fase dos *Diários de uma Guerra Estranha*.

Para Fábio Caprio Leite de Castro, *O Idiota da Família* fecha um ciclo da obra sartriana e apresenta uma síntese do pensamento de Sartre (CASTRO, 2011). Mas não é o que nos parece. Com efeito, em *O Idiota da Família*, Sartre, em virtude do longo tempo de trabalho dedicado a esta obra, - trabalho este que só foi interrompido pela cegueira -, contradiz vários pontos de suas básicas afirmações.

Entretanto, as contradições, não perturbam o nosso autor, pois a questão metodológica que se põe em *O Idiota da Família* é justamente a dialética. E o problema epistémico-ontológico do indivíduo atômico e do indivíduo em rede são as matrizes desta meditação que se dá na conversão do indivíduo-rede para o indivíduo-atômico, como uma fase da personificação que não se trata somente de interiorizar as experiências, mas de acompanhar o impulso que é a inversão brutal de dirigir-se pouco a pouco da situação determinista para a autenticidade (SARTRE, 1988).

⁵³ Por outras vezes Sartre usa a expressão inversa; singular universal.

⁵⁴ Em *O Idiota da Família*, por vezes Sartre inverte o termo regressivo-progressivo para progressivo-regressivo de forma proposita.

O idiota é um indivíduo atômico (Flaubert) da rede (família, estado, religião). E este paradoxo leva o nosso autor a refletir sobre o papel da autenticidade do indivíduo-singular-universal. As respostas são imprecisas porque a obra não é matemática, mas o método é epistêmico-ontológico, tal qual nos primeiros escritos dos diários de guerra, que tratam da situação de um soldado cínico de 34 anos no campo de batalha, assim como *O Idiota da Família*, trata-se, deveras, do mesmo sujeito cínico, já com 67 anos, que se apresenta pelo pseudônimo de Flaubert.

Com efeito, das três meditações de Sartre nas três fases de seu pensamento acerca da autenticidade, a pergunta sobre qual é o melhor conhecimento para a autenticidade? Adquire na verdade duas respostas, que parecem insistir nesta imagem: Primeira fase - Sartre cínico - diz: a melhor aprendizagem para o caminho da autenticidade consiste-se em desaprender a má-fé (SARTRE, 2005A). Na segunda fase - Sartre marxista - diz: a melhor aprendizagem para o caminho da autenticidade, consiste-se na observação do método dialético, engajando as escolhas pessoais na vida prática da política social. Pois, o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si mesmo e livre porque uma vez lançado ao mundo é responsável por tudo quanto fizer (SARTRE, 1978B). Por fim, em similitude com a primeira fase, o velho Sartre retoma o conceito filosófico dos cínicos e volta a afirmar que a melhor aprendizagem para o caminho da autenticidade consiste-se em desaprender a má-fé (SARTRE, 1988)⁵⁵.

Desse modo, o método regressivo-progressivo ou progressivo-regressivo, aplicado por Sartre em Flaubert, torna-se o método do ser de Para-si apossando-se do Em-si, pois assim, o movimento - progressivo - lança-se sobre o passado - regressivo. O fundamental desta epistemologia do velho-Sartre-menino, entretanto, é a práxis do sujeito que de novo pode ser traduzida por escolha autêntica, a ipseidade efêmera e argilosa da pessoa, a liberdade onto-fenomenal, onde sua infinidade é compreendida apenas parcial e relativamente.

Dáí dizemos, que em Sartre, a autenticidade é coisa diferente e mais nobre do que o conhecimento. Justamente porque o conhecimento tenta capitar o conceito da

⁵⁵ A má-fé para Sartre é a inversão de si, o prejuízo humano fruto da incapacidade de se conhecer, de se superar e escolher os próprios valores. Em suma má-fé seria um mal que significa a solidificação da pessoa no determinismo, na vida breve do ser-utensílio.

totalidade da realidade pela consciência finita, o que é ideal mas surreal (em sentido filosófico), ao passo que, a autenticidade, tenta apenas, embora ciente de suas profundas distorções, ser seu nada.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária

SARTRE, Jean-Paul. *A Imaginação*. Trad. Manuel João Gomes. Difusão. Lisboa. 2004.

_____. *A Náusea*. Trad. Rita Braga. Nova Fronteira. Rio de Janeiro. 2000.

_____. *A New Mystic*. Trad/Org Chris Turner. The University of Chicago. Chicago. 2010.

_____. *As Moscas*. Trad. Nuno Valadas. Presença. Lisboa. 1965.

_____. *Cahiers pour une Morale*. Gallimard. Paris. 1983.

_____. *Carnets de la Drôle de Guerre*. Gallimard. Paris. 1995.

_____. *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques précède de Questions de méthode*. Tome I, II. Bibliothèque de Philosophie. Paris. 1985A.

_____. *Descartes: Introduction et sélection de textes*. Éditions des trois Collines, Genebra. 1946.

_____. *Diários de uma guerra Estranha*. Trad. Aulyde S. Rodrigues e Guilherme J. F. Teixeira. Nova Fronteira. Rio de Janeiro. 2005A.

_____. *Em Defesa dos Intelectuais*. Trad. Sérgio Goes de Paula. Ática. São Paulo. 1994.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann. Paris. 1963.

_____. *"Freud, Além da Alma"*. Trad. Jorge Laclette. Nova Fronteira. Rio de Janeiro. 1986A.

_____. *Huis Clos. Suivi de Les Mouches*. Gallimard. Paris. 1947.

- _____. *L'âge de raison: Les chemins de la liberté*. Pléiade. Paris. 1981.
- _____. *La Liberté Cartésienne*. Gallimard. Paris. 1947.
- _____. *La Nausée*. Gallimard. Paris. 1975.
- _____. *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. VRIN. Paris. 1978A.
- _____. *Les conférences du Havre sur le roman*. Ousia. Paris. 2012.
- _____. *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Pléiade. Paris 2010.
- _____. *L'essere e il nulla*. Trad. G. Del Bo. Net. Roma. 2014.
- _____. *L'être et el néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard. Paris. 1943.
- _____. *L'Existentialisme est un humanisme*. Gallimard. Paris. 1978B.
- _____. *L'idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Gallimard. Vol. I, II, III. Paris. 1988.
- _____. *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Gallimard. Paris. 2005B.
- _____. *L'Imagination*. PUF. Paris. 1969.
- _____. *L'Universel Singulier*. Gallimard. Situations IX. Paris. 1972A. p. 152-190.
- _____. *Mallarmé: la lucidité et sa face d'ombre*. Gallimard. Paris. 1986B.
- _____. *O Existencialismo é um Humanismo. A Imaginação. Questão de Método*. Trad. Vergílio Ferreira, Luiz Fortes, Bento Prado Júnior. Abril Cultural. São Paulo. 1978C.
- _____. *O Idiota da Família. Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Trad. Julia da Rosa Simões. L&PM. Vol. I, II, III. Porto Alegre. 2013.

_____. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Vozes. Petrópolis. 2003.

_____. *O Ser e o Nada*. Trad. Cascais Franco. Círculo de Leitores. Lisboa. 1993.

_____. *Prix Nobel de Lettérature: les raisons du refus de Sartre*. URL = <https://www.lefigaro.fr>» 2017.

_____. *Qu'est-ce que la littérature?* Gallimard. Paris. 1948.

_____. *Réflexions sur la question juive*. Gallimard. Paris. 1985B.

_____. *Saint Genet: Comédien et martyr*. Gallimard. Paris. 1952.

_____. *Sartre no Brasil: a Conferência de Araraquara*. Trad. Luiz Roberto Salinas. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1986C.

_____. *Une idée fondamentale la Phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. Gallimard. Paris. 1934.

_____. *Mélanges. Situations IX*. Gallimard. Paris. 1972B.

_____. *The Philosophy of Existentialism*. Philosophical Library. New York. 2012.

_____. *The Aftermath of War*. Trad/Org Chris Turner. Seagull Books. Chicago. 2008.

_____. *Verdad y existencia*. Trad. Alicia Puleo. Paidós I. C. E. / U. A. B. Barcelona. 1996.

Bibliografia Secundária

A BÍBLIA TEB - Tradução ecumênica da bíblia. Paulinas e Loyola. 2002.

ABBAGNANO, Nicola. *Introduzione all'esistenzialismo*. Il Saggiatore University. Milano. 2001.

ABOULAFIA, Mitchell. *Habermas and Pragmatism*. Routledge. London. 2002.

_____. *Mead, Sartre: Self, Object, and reflection*. Philosophy & Social Criticism. First Published. Vol. 11. London. 1986. p. 63-86.

_____. *The mediating self: Mead, Sartre, and self-determination*. Yale University Press. New Haven. 1992.

ADORNO, Theodor. *Indústria Cultura e Sociedade*. Trad. Juba E. Levy, Augustin Wernet e Jorge Almeida. Paz e Terra. São Paulo. 2002.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. Marcos Van Acker. Paulinas. São Paulo. 2014.

_____. *O Livre-Arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. Paulus. São Paulo. 1995.

_____. *De Civitate Dei*. B. Dombart/A. Kalb. Turnhout.1955.

_____. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. Calouste Gulbenkian. Lisboa. 1991.

ALVES, Luis Carlos Ribeiro. *Consciência e subjetividade em Sartre*. Pentecoste. Edição do autor. 2013.

ANDERSON. T. C. *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*. Open Court. Chicago. 1993.

_____. *The Existentialists*. In: Sartre's Early Ethics and the ontology of Being and Nothingness. Rowman & Littlefield Publishers. 2004. p. 135-181.

ANTISERI, D. REALLE, G. *HISTÓRIA DA FILOSOFIA*. Trad. Paulus editora. Paulus. Vol. I, II, III. São Paulo. 1990.

AQUINO, Tomas de. *De ente et essentia*. Contraponto. Porto. 1995.

ARAGÜES, Juan Manuel. *Écrits Posthumes de Sartre, II*. VRIN. Paris. 2001.

ARDUINI, Juvenal. *Antropologia*. Paulus. São Paulo. 2002.

ARENDT, Hannah. *The Origins of totalitarianism*. Nabu Press. Gloucester. 2011.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. António Caeiro. Quetzal. Lisboa. 2004.

_____. *Tópicos*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Imprensa Nacional Casa da Moeda. 2007.

AUCOUTURIER, Valérie. "Sartre critique de l'inconscient freudien". *Revue de Phénoménologie: Phénoménologie et psychanalyse*. Alter. Vol. 14. Paris. 2006. p. 103-140.

BACHELARD, Gaston. *La Psychanalyse du Feu*. Gallimard. Paris. 1992.

_____. *L'Eau et les Rêves*. José Corti. Paris. 1985.

BARANOWSKE, Durval. *A Autenticidade na Ética de Jean-Paul Sartre*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia. 2012.

_____. *O Monge*. A Partilha. Uberlândia. 2013.

_____. *O Que Dizem os Santos*. A Partilha. Uberlândia. 2010.

BARATA, André. *Mente e Consciência: Ensaio de Filosofia da Mente e Fenomenologia*. Phainomenon. Lisboa. 2009.

_____. *La Nausée e a ontologia de L'Être et le Néant*. Filosofia e Literatura UNL. Lisboa. 2006. p. 41-52.

_____. *Liberdade e Má-fé*. Phainomenon. Lisboa. 2005. p. 395-404.

_____. *Towards a theory of action in Sartre's philosophy. From action to ethics.* Philonsorbonne. Paris. 2018.

BARBARAS, Renaud. *Sartre: Désir et liberté.* Presses Universitaires de France. Paris. 2005.

BARTHES, R. *Les critiques de notre temps et Sartre.* Éditions Garnier. Paris. 1973.

_____. *Fragmentos de um discurso amoroso.* Trad. Hortência dos Santos. Francisco Alves. Rio de Janeiro. 1998.

BAUDOUIN, Caroline. *De l'authenticité ou comment devenir soi-même?* M-Editer. Paris. 2010.

BEAUVOIR, Simone de. *A Força das coisas.* Trad. Maria Helena Martins. Nova Fronteira. Rio de Janeiro. 2009.

_____. *L'existentialisme et la sagesse des nations.* Gallimard. Paris. 2008.

_____. *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre.* Gallimard. Paris. 1981.

BELL, L. A. *Sartre's Ethics of Authenticity.* University of Alabama Press. Tuscaloosa. 1989.

BERDYAEV, Nicolas. *The Fate of Man in the Modern World.* Kindle. London. 2013.

BERKELEY, George. *A Treatise Concerning the Principles of human Knowledge.* The University of Adelaide Library. Adelaide. 2014.

BERKHOF, Louis. *Systematic Theology.* Eerdmans Publishing. Michigan. 1996.

BICCA, Luiz. *Ipseidade, Angústia e Autenticidade.* Loyola. Vol. 76. Belo Horizonte. 2011. p. 6-46.

BIRCHAL, Telma de Souza. *O Eu nos Ensaio de Montaigne.* UFMG. Belo Horizonte. 2007.

BOËCHAT, Neide. *As máscaras do cogito: a interpretação da realidade humana pela ontologia de Jean-Paul Sartre*. Nau. Rio de Janeiro. 2004.

_____. *História e escassez em Jean-Paul Sartre*. EDUC. São Paulo. 2011.

BORNHEIM, Gerd A. *Debates, Filosofia de Sartre*. Perspectiva. São Paulo. 1971.

BREEUR, R. *Autour de la Bêtise*. Garnier. Paris. 2015.

CABESTAN, Philippe. *L'inconscient est structuré comme un langage: Sartre et le primat lacanien du signifiant. Sartre avec Freud*. Les temps Modernes. Vol. 674-675. Paris. 2003.

_____. *L'être et la Conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. OUSIA. Paris. 2004.

CACCIARI, Massimo. *O Humanismo trágico da razão*. Conferência UCP. Lisboa. 2018.

_____. *Filologia e filosofia*. Bononia University Press. Bologna. 2015.

CAEIRO, António de Castro. *O acesso a outrem como si no ser aí*. Didaskalia. Vol. 38. Lisboa. 2008. p. 227-256.

CAEYMAEX, Florence. *Jean-Paul Sartre. Violence et Éthique*. WORMSER. Lyon. 2005. p. 42-60.

CAMPOS, Regina Salgado. *Ceticismo e responsabilidade: Gide e Montaigne na obra crítica de Sérgio Milliet*. AnnaBlume. São Paulo. 1996.

CAMUS, Albert. *L'Homme Révolté*. Gallimard. Paris. 1985.

CARDOSO E CUNHA, Tito. *Universal Singular: Filosofia e Biografia na obra de J. P. Sartre*. Fim de Século. Lisboa. 1998.

CASTRO, Fabio Caprio Leite (org.). NORBERTO, Marcelo S. (org.). *Sartre Hoje*. Editorafi. Vol. I, II. Porto Alegre. 2017.

CASTRO, Fabio Caprio Leite. *Dialética e hermenêutica no Idiota da Família de Sartre*. Intuitio. Vol. 4. Porto Alegre. 2011. p. 3-14.

COELHO, Ildeu Moreira. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. Tese Doutorado - Universidade de São Paulo. São Paulo. 1978.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre, A Life*. The New York Press. New York. 2005.

COOREBYTER, Vincent de. *Les paradoxes du désir dans L'Être et le Néant*. Universitaires de France. Paris. 2005.

COOREBYTER, Vicent. LOUETTE, Jean-François. SIMONT, Juliette. *Penser avec Jean-Paul Sartre aujourd'hui*. Étude sartriennes. Vol. 21. Paris. 2017.

COOREBYTER, Vicent. *Sartre face à la Phénoménologie*. Ousia. Bruxelles. 2005.

COX, Gary. *Existentialism and Excess: The Life and Times of Jean-Paul Sartre*. Bloomsbury Academic. London. 2016.

_____. *The Sartre Dictionary*. Continuum. New York. 2008.

_____. *Compreender Sartre*. Trad. Hélio Magri Filho. Vozes. Petrópolis. 2007.

CRITTENDEN, Paul. *The Singular Universal in Sartre*. Literature & Aesthetics. Vol. 8. London. 1998. p. 29-42.

CULBERTSON, Leon. *Sartre on Human Nature: Humanness, Transhumanism and Performance-Enhancement*. Sport, Ethics and Philosophy. Vol. 3. London. 2011. p. 231-244.

DAIGLE, Christine. *The Ethics of Authenticity. Reading Sartre*. Jonathan Webber. London, 2010.

DAMÁSIO, António. *O Sentimento de Si: Corpo, Emoção e Consciência*. Círculo de Leitores. Lisboa. 2015.

_____. *O Erro de Descartes*. Círculo de Leitores. Lisboa. 2011.

_____. *O Mistério da Consciência*. Companhia das Letras. São Paulo.

2000.

DARTIGUES, André. *Qu'est-ce que la Phénoménologie?* Edouard Privat. Paris. 1992.

DA SILVA, Luciano Donizetti. *Eu é um Outro – O Circuito da Ipseidade na Filosofia de Sartre*. UFJF. Juiz de Fora. 2011.

DESCARTES, René. *Principia Philosophie*. Oeuvres de Descartes. Paris. 1964.

_____. *Discours de la méthode*. Librairie Paul Delaphane. Paris. 1970.

_____. *Discurso do Método*. Trad. Maria Galvão. Martins Fontes. São Paulo. 2001.

DESMOND, William. *Beyond Conflict and Reduction Between Philosophy, Science, and Religion*. Leuven University Press. Leuven. 2001.

_____. *Existential Semiotics*. International Philosophical Quarterly. Université de Namur. Vol. 42. Namur. 2002. p. 547-549.

_____. *Wording the Between. Being Philosophical: on Metaphysics as Metaxological*. Suny Press. Albany. 2012. p. 195-227.

D'JERANIAN, Olivier. *"Sartre, Stoicism, and the Problem of moral Responsibility". Stoicism and French Philosophy*. University of Bristol. Bristol. 2016. p. 1939-1948.

DUNS SCOT, Jean. *L'Image*. Trad. Gérard Sondag. Vrin. Paris. 1993.

ECKHART, M. *El fruto de la nada*. Trad. Amador Vega Esquerra. Siruela. Barcelona. 1998.

_____. *Traité et sermons*. Aubier. Paris. 1942.

EDWARDS, Mary Louise. *Sartre on Flaubert: Philosophy becoming literature*. Phd Thesis. University College Cork. Ireland. 2017.

ENGELS, F. MARX, K. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. Boitempo. São Paulo. 2005.

EPICTETO. *Manual*. Trad. Pedro Alvim. Relógio D'Água. Lisboa. 2008.

ESPINOSA, Bento de. *Ética*. Trad. A. Simões. J. Carvalho. J. F. Gomes. Relógio D'Água. Lisboa. 1992.

EKBERG, Jeremy. *Representation and Ontological Self-knowledge in Sartre's Drama*. Sartre Studies International. Vol. 17. London. 2011. p. 75–92.

FARIAS, Victor. *Heidegger y el Nazismo*. Leonard Muntaaner. Madrid. 2009.

FERREIRA, Vergílio. *O Existencialismo é um Humanismo*. In: Prefácio. Presença. Lisboa. 1970.

FLAJOLIET, A. *Ipséité et Temporalité*. Barbaras & PUF. Paris. 2005.

FLEMING, Michael. *Sartre on Violence: Not So Ambivalent*. Sartre Studies International. Vol. 17. London. 2014. p. 20–24.

FLYNN, Thomas. *Jean-Paul Sartre*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward Zalta. URL = <http://plato.Stanford-edu/archives/spr2012/entries/sartre/>. 2012.

_____. *Sartre: A Philosophical Biography*. Cambridge University Press. Cambridge. 2015.

_____. *Sartre at One Hundred: A Man of the Nineteenth Century Addressing the Twenty-First?* Berghahn. Vol. 11. New York - Oxford. 2005. p. 1-14.

FLORENCE, Cormann. *Repenser l'esquisse d'une théorie des émotions*. Ousia. Paris. 2014.

FOULQUIÉ, Paul. *L'existentialisme*. Que sais-je. Paris. 1979.

FRIEDMAN, Max Paul. *Of Sartre, Race, and Rabies: Anti-Americanism and the Transatlantic Politics of Intellectual Engagement*. Atlantic Studies: Literary. Cultural and Historical Perspectives. Vol. 3. New York. 2016. p. 361–377.

FREUD, Sigmund. *Artigos sobre metapsicologia - Vol. XIV*. Trad. James Stachey. Imago. Rio de Janeiro. 1982.

_____. *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*. Trad. James Stachey. Imago. Rio de Janeiro. 1977.

GARDNER, S. *Sartre's Being and Nothingness: A Reader's Guide*. Continuum. London. 2009.

GELLMAN, Jerome. *Jean Paul Sartre: The Mystical al Atheist*. Philosophy of Religion. Ben-Gurion University of the Negev. Negev. 2009. p. 127-137.

_____. *Mystical Experience of God: A Philosophical Enquiry*. Aslgate Publishers. London. 2001.

GIBBS, James. *Reading and Being: Finding Meaning in Jean-Paul Sartre's La Nausée*. Sartre Studies International. Vol. 17. London. 2011. p. 61–74.

GIBSON, Catrin. *Authentic Love and the Mother-Child Relationship*. Berghahm. Vol. 23. New York - Oxford. 2017. p. 60-79.

GIDE, André. *Journal, une Anthologie 1889-1949*. Gallimard. Paris. 2012.

GILSON, Étienne. *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Vrin Reprise. Paris. 2002.

_____. *La Philosophi au Moyen Age*. Payot. Paris. 1962.

GINES, Kathryn T. *The Man Who Lived Underground: Jean-Paul Sartre and the Philosophical Legacy of Richard Wright*. Sartre Studies International. Vol. 17. London. 2011. p. 42–59.

GORZ, A. "Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre". Les Temps Modernes. Vol. 531-533. Gallimard. Paris. 1990.

GRUEN, W. *O tempo que se chama hoje*. São Paulo. Paulinas. 1977.

GUIGNON, Charles. *On Being Authentic*. Routledge. London - New York. 2004.

GUIGOT, André. *La question morale et politique dans la pensée de Sartre*. M- Editer. Paris. 2012.

_____. *Sartre: Liberté et Histoire*. Vrin. Paris. 2007.

HEAD, Jonathan. *Kant and Sartre: Existentialism and Critical Philosophy*. Keele University. Keele. 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Trad. Joan Stambaugh. State University of New York Press. New York. 2008.

_____. *Davoser Disputation Zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. Anhang IV. Frankfurt. 1991.

_____. *Introduction to Metaphysics*. Yale University Press. Yale. 2000.

_____. *Sein und Zeit* (1927). Max Neimeyer Verlag. Tübingen. 1963.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Vozes. Petrópolis. 1993.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia del espíritu*. Trad. Gustavo Leyva. Electrónica. Ciudad de México. 2017.

HOY, David Couzens. *The Time of Our Lives: A Critical History of Temporality*. Cambridge MA. MIT Press. Cambridge. 2012.

HOWELLS, Christina. *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, New York. 1992.

_____. *The Necessity of Freedom*. Cambridge University Press. New York. 2009.

HORTON, Sarah. *The Authentic Person's limited Bad Faith*. Berghahn. Vol. 23. New York - Oxford. 2017. p. 82-97.

HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford University Press. Oxford. 1998.

_____. *Uma investigação sobre os princípios da Moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. UNICAMP. Campinas. 1995.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie* (1913). Haag: M. Nijhoff. Leiden. 1950.

YUTANG, Lin. *The Importance Of Living*. Harper Collins. New York. 1998.

JEANSON, F. *Sartre and the Problem of Morality*. Indiana University Press. Bloomington. 1981.

JEFFERSON, Ann. *Biography and the Question of Literature in Sartre*. Sartre Today: A Centenary Celebration. Adrian van der Hoven and Andrew Leak. New York - Oxford. 2005. p. 179-194.

JESUS, Paulo; MARCELO, Gonçalo. MICHEL, Johann. *Du moi ao soi. Variations phénoménologiques et herméneutiques*. Press Universitaires de Rennes. Rennes. 2016.

JOLIVET, Régis. *Sartre ou la théologie de l'absurde*. Fayard. Paris. 1967.

JUDAKEN, J. *Race after Sartre: antiracism, African existentialism, postcolonialism*. State University of New York Press. New York. 2008.

JUNIOR, Bento Prado. *O Circuito da ipseidade e seu lugar em O Ser e o Nada*. Dois Pontos - UFSC. São Carlos. 2006.

LAERTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. UNB. Brasília. 2008.

LARMORE, Charles. *The Practices of the Self*. University of Chicago Press. Chicago. 2010.

_____. *The Autonomy Morality*. Cambridge University Press. Cambridge. 2008.

LAWLER, James M. *The Spiritualist Trend in Modern Western Philosophy: From Descartes to Sartre*. Φιλοσοφία. International Journal of Philosophy. Vol. 39. Chicago. 2010.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Vozes. Petrópolis. 1991.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *The Monadology*. Trad. Robert Latta. Oxford University Press. Oxford. 1898.

LEITE, Sonia. *Angústia*. Jorge Zahar. Rio de Janeiro. 2011.

LENNON, Kathleen; WILDE, Anthony. *Alienation and Affectivity*. Berghahn. Vol. 25. New York - Oxford. 2019. p. 35-51.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le Livre de Poche. Paris. 1996.

_____. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Ed. 70. Lisboa. 1988.

LEVY, Lior. *Reflection, Memory and Selfhood in Jean-Paul Sartre's Early Philosophy*. Berghahn. Vol. 19. New York - Oxford. 2013. p. 97-111.

LIMA, Raymundo de. *A mordida dos Cínicos*. Espaço Académico Ano XI. Vol. 129. Maringá. 2012.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787). Verlegt Bei Bruno Cassirer. Berlin. 1923.

KAPSASKIS, Dionysios. *Yourcenar, Sartre and the Limits of Authenticity: Re-reading Mémoires d'Hadrien from an Existentialist Perspective*. Dalhousie French Studies. URL = https://pure.roehampton.ac.uk/portal/files/585242/D_Kapsaskis/» 2018.

KAUFMANN, Walter. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. A Penguin Group. New York. 1974.

KIERKEGAARD, Soren. *The Concept of Anxiety*. First Edition. New York. 2014.

KIRKPATRICK, Kate. *Master, Slave and Merciless Struggle*. Berghahn. Vol. 25. New York - Oxford. 2019. p. 22-34.

_____. *Sartre and Theology*. Bloomsbury. Oxford. 2017.

_____. *Sartre: An Augustinian Atheist?* Sartre Studies International. London. 2015. p. 1-20.

_____. *Sartre on Sin: Between Being and Nothingness*. University Press Oxford. Oxford. 2017.

KITARO, Nischida. *Two Essay By*. Trad. John Rummel and Shigenori Nagatomo. Oxford University Press. New York. 2012.

KLOCKARS, Kristian. *Sartre's Anthropology as a Hermeneutics of Praxis*. Taylon & Francis Group. London. 2019.

KRISTEVA, Julia. *Sens et non-sens de la révolte*. Fayard. Paris. 1995

KUZU, Durukan. *Heidegger and Sartre: Phenomenological Conceptions of the "Self" and the Ontology of Architecture*. Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-knowledge. Vol. 9. Cambridge. 2012. p. 81–88.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe*. Newton Compton. Roma. 2016.

MARX, Karl. *O Capital*. Trad. Rubens Enderle. Boitempo. São Paulo. 2015.

MCRAE, John. *Seeing Through Zen*. University of California Press. California. 2004.

MANCHEC, Claude. *Sartre: Connaître un Philosophe*. Les Editions du Conache. Paris. 2016.

MARCEL, Gabriel. *El Hombre Problemático*. Sudamericana. Buenos Aires. 1956.

MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être: Une lecture de l'Être et le néant*. L'Harmattan. Paris. 2005.

MARTINOT, Steve. *Unfinished Projects: Decolonization and the Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Socialism and Democracy. Vol. 25. London. 2011. p. 146–150.

MASSON, Robert. *Rahner and Heidegger: Being, Hearing, and God*. O Tomista. Vol. 37. London. 1973.

MATEO, Martha S. *Ontologia y etica en Sartre*. Univ. Nac. de Tucumán. Tucumán. 2017.

MERKEL, Bernard. *The concept of Freedom and the Development of Sartre's Early Political Thought*. Routledge. London. 2019.

MÉSZÁROS, István. *A Obra de Sartre: Busca da liberdade e desafio da história*. Trad. Lólio de Oliveria e Rogério Bettoni. Boitempo. São Paulo. 2015.

MCMULLIN, Irene. *Love and Entitlement: Sartre and Beauvoir on the Nature of Jealousy*. Hypatia. Vol. 26. London. 2012. p. 102–122.

MONTAIGNE, Michel. *Essais*. Honoré Champion. Vol I, II, III. Paris. 2001.

MORRIS, Katherine J. *A novel introduction to Jean-Paul Sartre existentialist phenomenology*. University Michigan Philosophy. Michigan. 2008.

MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psychè*. Presses Universitaires de France. Paris. 2000.

_____. *Sartre et la Phénoménologie*. Ens Éditions. Lyon. 2001.

MULHALL, Stephen. *Attunement and Disorientation: The Moods of Philosophy in Heidegger and Sartre*. Philosophy's Moods. Contributions to Phenomenology. Vol. 63. London. 2014. p.123–139.

MUMINOV, Kasim. *The problem of Personality and Freedom in the Sartre's and N. Berdyaev's philosophy*. Religious Studies. Vol. 19. Ancara. 2019. p. 9-24.

NEEDLEMAN, Jacob. *Dez Ensaios sobre o paradoxo Humano: A Natureza do Homem e o Homem Natural*. Trad. Luiz Lugani Gomes. Pioneira. São Paulo. 1996.

NERUDA, Pablo. *Cien Sonetos de amor*. Espasa-Calpe. Barcelona. 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras. São Paulo. 2017.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. Um livro para todos e para Ninguém. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras. São Paulo. 2011.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Nova Cultural. São Paulo. 1987.

_____. *The Will to Power*. Trad. R. Kevin Hill and Michel A. Scarpitti. Peguin Books. London. 2017.

_____. *The Birth of Tragedy and the case of Wagner*. Trad. Walter Kaufmann. Toronto. 1967.

ONIAN, R. B. *The Origins of European Thought*. Cambridge University. Cambridge. 2000.

O'SHIEL, Daniel. *From Faint Mood to Strong Emotion: Merging Heidegger and Sartre?* Ed. Asa Kasher. Philosophical Quarterly of Israel. Vol. 406. Tel Aviv. 2017.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Librairie Ch. Delagrave. Paris. 1887.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. L&PM. Porto Alegre. 1995.

PHILIPPE, Gilles. *L'Idiot de la Famille: Repères Chronologiques*. Recherches & Travaux. Vol. 71. Paris. 2007. p.177-180.

PICKUS, David. *Paperback Authenticity: Walter Kaufmann and Existentialism*. Philosophy and Literature. Vol. 34. Chicago. 2010. p. 17-31.

PLATÃO. *A República*. Trad. Roberto Franco Valente. Jorge Zahar. Rio de Janeiro. 2008.

_____. *Ménon*. Trad. Maura Iglésias. Loyola. Rio de Janeiro. 2014.

_____. *Teeteto (ou do Conhecimento)*. Trad. Edson Bini. EDIPRO. Bauru. 2007.

QUINET, António. *Extravios do Desejo: Depressão e Melancolia*. Marca d'Água. Rio de Janeiro. 2002.

RAYNOVA, Yvanka B. "Jean-Paul Sartre, a Profound Revision of Husserlian Phenomenology". Kluwer Academic Publishers. Vol. 80. Netherlands. 2002. p. 323-335.

RAHNER, K. *Christologie - systematisch und exegetisch*. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung. Freiburg - Basel - Wien. 1972.

REALLE, Giovanni. *Storia della filosofia antica in cinque volumi*. Milano. 1992.

_____. *O saber dos Antigos*. Trad. Silvana Cobucci Leite. Loyola. São Paulo. 1999.

REISMAN, David. *Sartre's Phenomenology*. Continuum. New York. 2007.

RENAUT, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. Le College de Philosophie - Grasset. Paris. 1993.

REIMÃO, Cassiano. *Consciência, Dialética e Ética*. Imprensa Nacional Casa da Moeda. Lisboa. 2005.

_____. *O Problema da Consciência em J-P Sartre*. Didaskalía - UCP. Lisboa. 2003.

_____. *Ética e Autenticidade em J-P Sartre*. Revista Portuguesa de Filosofia. Vol. 50. Braga. 1994.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. *Do Self e da Ipseidade*. Summus. São Paulo. 2006.

ROMANO, Claude. *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*. Gallimard. Paris. 2019.

ROSSATO, N. Dutra. *Nothingness in Sartre and Eckhart*. Loyola. Vol. 44. Belo Horizonte. 2017. p. 237-250.

ROWLEY, Hazel. *Tête-à-Tête. Simone de Beauvoir e Sartre*. Trad. Adalgisa Campos da Silva. Objetiva. 2011.

RUMP, Jacob. *Lévi-Strauss, Barthes, and the Structuralist Activity of Sartre's Dialectical Reason*. Sartre Studies International. Vol. 17. London. 2011. p. 1–15.

RUSSELL, Bertrand. *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*. Totawa. Nova Jersey. 1951.

SALZMANN, Yvan. *Sartre et l'authenticité: Vers une éthique de la bienveillance réciproque*. Labor et Fides. Genebra. 2000.

SANTONI, R. E. *Bad Faith, Good Faith and Authenticity*. Sartre's Early Philosophy. Temple University Press. Philadelphia. 1995.

_____. *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*. University Park & Pennsylvania State University Press. Pennsylvania. 2003.

SAWYER, Dane. *Mindfulness Meditation. A Sartrean Analysis*. Berghahn. Vol. 24. New York. 2018. p. 66-83.

SARRAUTE, Nathalie. *Portrait d'un inconnu*. Folio. Paris. 1977.

SASS, Simeão Donizeti. *Consciência e conhecimento na fenomenologia de Sartre*. Alameda. São Paulo. 2009.

_____. *O Problema da Totalidade na Ontologia de Jean-Paul Sartre*. Edufu. Uberlândia. 2011.

_____. *Goldstein e Sartre: considerações acerca das emoções*. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. Vol. 3. Brasília. 2015.

SCANZIO, Fabrizio. *Sartre et la morale*. Vivarium. Napoli. 2000.

SCHINEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*. Trad. Ilson Kayser, Luiz M. Sander e Walter O. Shchlupp. Vozes. Petrópolis. 2000.

SCHONWALDER-KUNTZE, Tatjana. *Sartrean Authenticity: The epistemological and ontological bases of Sartrean ethics*. Berghahn. Vol. 17. New York - Oxford. 2011. p. 60-80.

SCHROEDER, Brian. *Dancing Through Nothing: Nietzsche, the Kyoto School, and transcendence*. University Park. Vol. 37. Pennsylvania. 2009. p. 44-65.

SÉNECA. *Da Tranquilidade da Alma*. Trad. Lucia Sá Rebello. L&PM. Rio de Janeiro. 2009.

_____. *Da Vida Feliz*. Trad. João Forte. Relógio D'Água. Lisboa. 2008.

SHEN, Yang. *Temporality, Engagement, Political Effectiveness: The Significance of a Secular Controversy between Jean-Paul Sartre and Albert Camus*. Philosophical Researches Vol. 3. London. 2011.

SILVA, Franklim Leopoldo. *Ética e Literatura em Sartre*. UNESP. São Paulo. 2003.

_____. *Os Filósofos Clássicos da Filosofia*. Vozes. Petrópolis. 2009.

SILVA, F. C. *Reflexões sobre a retradução de um conto de J. P. Sartre*. TradTerm. Vol. 19. São Paulo. 2012. p. 127-163.

SIVÁC, Josef. *Existence*. Springer. London. 2009.

STYCZYNSKI, Marek. *Berdjaev: authentic existence or a negative sociology*. Studies in east european thought. Vol. 62. Moscow. 2010. p. 81-91.

TAYLOR, C. *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press. Cambridge. 1991.

TEIXEIRA, José Carvalho. *Introdução à psicoterapia existencial*. ISPA. Vol. 24. Lisboa. 2006. p. 289-309.

TRIVINHO, Eugênio. *Redes: obliterações no fim do século*. Annablume/FAPESP. São Paulo. 1998.

_____. *Estética e Cibercultura: arte no contexto da segregação dromocrática avançada*. Revista de Cultura Audiovisual. Vol. 26. São Paulo. 2006. p. 99-122.

VAN DEN HOVEN, A; LEAK, A. *Sartre Today. A Centenary Celebration*. Berghahn Books. New York. 2005.

VARGA, Somogy. *Existential Choices: To What Degree Is Who We Are a Matter of Choice?* Continental Philosophy Review. Vol. 44. London. 2011. p. 65–79.

VENTURINHA, Nuno. *Lógica, Ética, Gramática: Wittgenstein e o método da filosofia*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa. 2010.

_____. Wittgenstein on Heraclitus and Phenomenology. In *Wittgenstein and Ancient Thought* (eds. Ilse Somavilla; James M. Thompson). Parerga. Berlim. 2012. p. 85-110.

_____. *Description of Situations. An Essay in Contextualist Epistemology*. Springer. Cham. 2018.

VILJOEN, Johan. *Existentialism's Hidden God: Submission and Revolt in the Writings of Jean-Paul Sartre and Albert Camus*. Phronimon Vol. 11. Chicago. 2010. p. 5-14.

VOLTAIRE. *Cândido, ou o Otimista*. Trad. Mário Laranjeira. Saraiva. São Paulo. 2012.

_____. *Dictionnaire Philosophique*. Garnier Flammarion. Paris. 1964.

WEBB, Samuel. *Sartre. L'existence embarquée*. Éditions Sciences Humaines. Paris. 2017.

WEBBER, J. *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism*. Routledge. London. 2011.

WEBERMAN, D. *Sartre on the Authenticity, Required if My Choices Are to Be Truly Mine*. Filozofi. Vol. 66. London. 2011. p. 879–889.

WEST, Morris. *The Last Confession. Giordano Bruno*. Toby Press. Jerusalem. 2003.

WILSON, John Graham. *Too Much of Nothing*. Berghahn. Vol. 24. London. 2018. p. 45-65.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico - Investigações Filosóficas*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2016.

WORMSER, Gérard. *Sartre, du Mythe à L'Histoire*. Studia Universitatis Babes-Bolyai. Vol. 2. Cluj-Napoca. 2006. p. 96-116.

ZAHAVI, Dan. *Self & Other*. Oxford University Press. Oxford. 2014.

_____. *"Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness"*. Danish Institute for Advanced Studies in the Humanities. Copenhagen. 2002. p. 265-281.

